J. ANDREAU, J.-M. CARRIÉ, A. GIARDINA
J. KOLENDO, J.-P. MOREL, C. NICOLET
J. SCHEID, A. SCHIAVONE, B. D. SHAW
Y. THÉBERT, P. VEYNE, C. R. WHITTAKER

O HOMEM ROMANO

Direcção de Andrea Giardina

Tradução de:
MARIA JORGE VILAR DE FIGUEIREDO

, L'Età degli imperi. 1875-1914, 1987.
', Storia della seconda guerra mondiale, 1987.
ı, Martin Lutero. Un uomo tra Dio e il diavolo, 1987.
itoria delle città italiane. Reggio Calabria, 1988.
or, Bismark. L'uomo e lo statista, 1988.
Chiesa nella società contemporanea, 1988.
Mercanti. Commercio e cultura dall'antichità al XIX secolo, 1988.
a cura di), Il sogno in Grecia, 1988.
'elle città italiane. Trieste, 1988.
oria della vecchiaia, 1988.
' potere del papa. Da Pio XII a Paolo VI, 1988.
febbre francese. Dalla Comune al maggio '68, 1988.
ıria delle città italiane. Palermo, 1988.
dioevo maschio. Amore e matrimonio, 1988.
ı visione scientifica del mondo, 1988.
ıra di), L'uomo del Rinascimento, 1988*.
Sergio Ricossa (a cura di), Le rivoluzioni del benessere, 1988.
rdini (a cura di), Lo sport in Grecia, 1988.
, Grandi e piccoli borghesi, 1988.
cura di), La famiglia italiana dall'Ottocento a oggi, 1988.
- Giangiacomo Dell'Angelo (a cura di), Italia rurale, 1988.
ıberto Pretagostini (a cura di), La musica in Grecia, 1988.
Leonardo da Vinci, 1988.
di), La memoria del sapere, 1989.
ı di Enrico Berlinguer, 1989.
ıra di), L'eredità della Rivoluzione francese, 1989.
ıria delle città italiane. Padova, 1989.
, Storia culturale dello sport, 1989.
diavolo nel mondo antico, 1989.
toria delle religioni
ıbilonia, Assiria, India, Persia, Cina, Giappone, Grecia, Roma, 1989.
ıo, Cristianesimo, Islamismo, 1989.
ia del partito fascista. 1919-1922 Movimento e milizia, 1989.
ısmo, 1989.
ı di), Il mondo di Roma imperiale
ıazione, 1989.
ana e rurale, 1989.
ia, società e religione, 1989.

ısente colecção com o título: *O Homem do Renascimento.*

ÍNDICE

ABREVIATURAS

'année épigraphique
legyptische Urkunden aus den Staatlichen Museen zu Berlin, Griechische Urkunden
'orpus Inscriptionum Latinorum
'orpus scriptorum ecclesiasticorum Latinorum
'ragmenta Historicorum Graecorum (C. Müller)
'ontes Iuris Romani Antejustiniani
nscriptiones Graecae ad res Romanas pertinentes
nscriptions latines de l'Algérie
nscriptiones Latinae Liberae Rei Publicae
nscriptiones Latinae Selectae
'he Inscriptions of Roman Tripolitania
'eröffentlichungen aus den badischen Papyrussammlungen.
'. Br. Welles — R.O. Fink — J. Fr. Gilliam, *The Parchments and Papyri* The Excavations at Dura-Europos, Final Report, V 1), New Haven, 1959.
'atrologia Graeca
'riechische Papyrusurkunden der Hamburger Staats — und Universitätsbibliothek
'rosopographia Imperii Romani
'atrologia Latina
'apyri in the University of Michigan Collection. Miscellaneous Papyri
'he Oxyrhynchus Papyri
'apyri in the Princeton University Collections
'ale Papyri in the Beinecke Rare Book and Manuscript Library
'he Wisconsin Papyri
'.O. Fink, *Roman Military Records on Papyrus,* Princeton 1971
'.S. Hunt — C.C. Edgar, *Select Papyri*, London, 1956
'ylloge Inscriptionum Graecarum[3]

CAPÍTULO I

O CIDADÃO E O POLÍTICO

por Claude Nicolet

«Depois dos Romanos, o mundo ficou vazio»: o grito de desânimo de Saint-Just exprime a seu modo a nostalgia já expressa por Rousseau; Esparta e, sobretudo, «Roma Repubblica» representam, na História, o último e talvez o único exemplo de organização cívica. Voltando costas à modernidade, Rousseau tinha tentado, no *Contrato Social*, identificar e criar as condições da «sociedade civil». Mas concebia-a apenas na medida em que ela se completava e se concretizava num contrato *político* que transformava cada homem em cidadão ou que, mais exactamente, definia a humanidade através da qualidade de cidadão: só é verdadeiramente homem aquele que é também cidadão, como só é verdadeiramente povo aquele que é livre e soberano. Ora, para Rousseau, estes princípios que, em certo sentido, deveriam ter construído o futuro, têm a sua origem num passado quase inacessível e concluído: a idade de ouro da cidade está atrás de nós, nas margens do Eurotas e do Tibre.

Seja como for, os modernos não fizeram mais do que perpetuar esta nostalgia retrospectiva. A República romana continuou a fascinar e a obcecar o inconsciente colectivo. Fascínio do sucesso, acima de tudo: os seus legionários, generais, funcionários e colonos souberam conquistar, pacificar e unificar um espaço gigantesco — um terço do «mundo conhecido» dos antigos — no interior do qual a sua marca representou, essencialmente, a matriz da Europa moderna. Imagem de grandeza de uma «república imperial» que acaba por se reflectir em cada um dos seus cidadãos. Mas talvez a grandeza de «Roma Repubblica» não seja apenas conquistadora. Para os modernos, reside também no facto de toda a história do povo romano descrever, talvez de forma exemplar e única, todas as hipóteses possíveis da *política:* o nascimento de uma comunidade, a organização dos poderes necessários a uma cidade, a conquista da igualdade de direitos por parte do povo contra os «grandes», as reivindicações de liberdade contra a opressão, mas também, decerto, as grandes questões «sociais» (como ainda não se dizia): a pobreza, as dívidas, a «lei agrária», os «subsídios públicos». E em finais do século XVIII, quando a aurora da liberdade parece reintroduzir no mundo moderno estes processos antigos, o que se receia são ainda os desvios ao modelo romano: as revoluções são como as guerras civis, e Robespierre está de acordo com Catarina II quando prediz: «César virá.» Em suma, tanto na sua grandeza como na sua depravação, Roma é o modelo admirado ou temido. Oferece à humanidade a panóplia completa do cidadão.

Quem poderá surpreender-se com tal obsessão? Os nossos antepassados eram, sob este aspecto, as vítimas conscientes de uma tradição escolástica e moralizadora que também remontava à Antiguidade. Foi lendo Cícero, Tito Lívio, Plutarco e, sobretudo, Tácito, que formaram uma ideia da Grécia e de Roma. Ora, esses autores (de quem, aliás, só eram repetidos os excertos mais famosos) eram

ıutores «escolásticos». Directa ou indirectamente, escreviam para exaltar nagem exemplar, e talvez embelezada, dos dias dourados da cidade. Um onde prevalecia a virtude cívica e militar, que era representada em plena na época da República conquistadora, ou como uma lancinante saudade ıcípios desvirtuados; o civismo, mesmo negativo, está presente quer em quer em Suetónio.

questão, de facto, parece clara; os Romanos, tanto durante a República durante o Império, são cidadãos. Humildes ou poderosos, governados por ıleias, por magistrados eleitos anualmente e por um senado, ou por um e vitalício (ao lado do qual, aliás, continuam a existir as antigas instituinenhuma hesitação é possível: cada romano é um cidadão, e todo aquele ıssua ou adquira o «direito de cidadania», a «cidadania» romana, é automente romano. Quanto ao «povo romano», nunca foi mais do que a totalilos cidadãos romanos. Em Roma, no seio do «povo», não existe distinção ıs que usufruíam do direito de cidadania e os que estavam privados desse . A cidade romana é, em princípio, unitária.

aremos pois diante de uma surpreendente antecipação da situação (teólos Estados modernos, nascidos dos «princípios» de 1789, onde nacionali- cidadania coincidem quase totalmente, e onde toda a população, sem restrições a não ser a idade e o sexo, goza, em princípio, do mesmo direito regulada pelo mesmo direito criminal e partilha igualmente dos direitos os? Houve quem afirmasse que sim, e legitimamente, na medida em que, referi, os fundadores das liberdades modernas (entre os quais os jacobinos ses) partiam à reconquista de uma Antiguidade perdida. No entanto, tal ıção é problemática e é necessário atenuá-la muito, recorrendo a alguns particulares.

mecemos pelo problema do número dos cidadãos em relação à população Ressalvando uma desigualdade jurídica fundamental (de que falaremos diante), pode considerar-se que, nas origens da República — quando Roma não dominava sequer o Lácio —, no território romano só havia praticaescravos (privados de direitos) e homens livres (todos cidadãos). É claro ıde notar-se desde logo uma característica fundamental da cidade romana: ravos libertados (libertos) estão inseridos nela de pleno direito e gozam, por regra, de todos os direitos civis e mesmo de alguns direitos políticos. Isso ita que essa coincidência entre o «povo» e a «população», entre o corpo e o conjunto daqueles que se podem intitular romanos, deixe de existir a de finais do século IV a.C., isto é, desde que Roma parte à conquista da Concluída em 272 a.C., essa conquista une sob a mesma soberania (a sobede Roma) populações de importância e estatutos diversos. Por um lado, os anos» (nem todos, evidentemente, descendentes dos antigos habitantes da , que são «cidadãos de pleno direito» (*optimo iure*). Por outro, os Itálicos sendo membros (muitas vezes contra a vontade) da «aliança romana» *nachia*), são, em certos aspectos, identificáveis com os Romanos (no que ta às obrigações militares e fiscais), mas que, noutros aspectos, se diferendeles: em primeiro lugar, porque não participam na soberania (as decisões ns são-lhes impostas unilateralmente); mas também, para falar verdade, por grande autonomia local, por direitos privados e instituições diferentes das de . Por conseguinte, se considerarmos essa «aliança» como um conjunto géneo (apesar de tudo, e apesar das deserções, resistiu às tentativas de ão na época da guerra de Aníbal) que está prestes a empreender, em seu proveito, a conquista do mundo, temos de constatar imediatamente que o grupo de cidadãos de pleno direito já só representa uma parte, que em breve se tornará minoritária, da população total. Por isso, é com a globalidade desta última que devemos confrontar os números, que chegaram até nós, dos «censos» romanos; mesmo incompletos ou por vezes transmitidos de forma dúbia pelos textos, são a única base sólida dos nossos conhecimentos acerca da demografia antiga; variam de 165 000 indivíduos recenseados por volta de 340 a. C. até 270 000 no início da segunda guerra púnica, 325 000 por volta de 150, e 395 000 por volta de 115 a.C. Digamos desde já que, nesses séculos, tais números estavam longe de representar a totalidade do grupo dos *cives Romani*: referiam-se, isso sim, apenas aos homens adultos e mobilizáveis, e excluíam seguramente as mulheres e as crianças, e talvez os velhos (embora não se tenha a certeza, dado que estes últimos nunca estavam excluídos das funções políticas), e talvez também, de acordo com as épocas, os cidadãos mais pobres. Portanto, é provável que a população civil (incluindo velhos, mulheres e crianças) fosse na realidade três ou quatro vezes mais numerosa. Todavia, a par dela, há a multidão dos «Latinos e aliados» itálicos, quer residam nas cidades ou em territórios que não são formalmente os dos cidadãos, quer tenham emigrado para Roma, ou para municípios ou colónias romanas. Notemos aliás que no próprio interior das comunidades «autónomas» de Latinos ou de aliados, uma minoria sempre crescente da população recebe por seu turno o direito de cidadania romana, como privilégio obtido a título individual ou mesmo (como é o caso dos Latinos) automaticamente, mediante o exercício das magistraturas: para essas populações, a cidadania romana já não representa a condição igualitária de todos, mas, pelo contrário, um estatuto jurídico privilegiado (do ponto de vista fiscal e político em especial) e portanto, no concreto, um grupo social. Possuímos apenas testemunhos indirectos para tentarmos avaliar a importância dessa população não-romana, e portanto não-cidadã: os números — quando são conhecidos — dos contingentes de tropas auxiliares por ela fornecidos, a pedido dos Romanos. *Grosso modo*, a importância desses contingentes pode avaliar-se entre metade e 2/3 dos «exércitos romanos». Portanto, os Itálicos constituem, no total, uma população pelo menos igual à dos Romanos. Mas tal estimativa é provavelmente inferior à realidade, já que não há a certeza de os Romanos terem feito recair igualmente as obrigações militares sobre os seus aliados e sobre os seus próprios concidadãos.

Apesar de tudo, é evidente que, se considerarmos a população global da Itália romana, os cidadãos, na época médio-republicana, não passavam de uma minoria: tal situação permanecerá imutável até à «guerra social» de 90-89 a.C., uma terrível guerra de secessão paradoxalmente vencida pelos vencidos, que obtiveram dos vencedores o que não lhes puderam extorquir pelas armas. Ora — ainda que tenham passados muitos decénios antes de o registo e a integração concreta da totalidade da população se terem tornado efectivos — toda a população livre itálica (à excepção, naturalmente, dos «estrangeiros» de passagem) era considerada cidadã: o número dos homens adultos atingiu sem dúvida o milhão por volta de 70 e a população livre talvez fosse três ou quatro vezes mais numerosa.

Com a instauração do Império, e por razões que tentei demonstrar noutro texto, os processos e as finalidades do recenseamento modificam-se; a partir de 28 a. C. e até 47 e 73 d.C. — é a totalidade da população cidadã, velhos, mulheres e crianças incluídos, que é registada, em Roma, em Itália e nas províncias (neste último caso, trata-se de membros de colónias e de municípios de cidadãos, ou de indígenas a quem tinha sido concedido o direito de viver noutros locais).

8 a.C. até 47 d.C., a população passa de pouco mais de 4 000 000 para cerca
000 000. No entanto, para serem devidamente apreciados, estes números
essionantes (e nada exorbitantes em relação às cidades antigas) devem ser
rontados com os dos habitantes do Império, submetidos à autoridade de
a e do seu imperador, quer povoem as «províncias do povo romano», as
ades livres» (que, no interior das províncias constituem uma espécie de encla-
eoricamente independentes) ou reinos associados. Apesar da incerteza das
as fontes, essa população pode ser estimada entre os 50 e os 60 milhões de
tantes. Portanto, vê-se mais uma vez que — como na Itália, três séculos
s — a população cidadã constitui apenas uma minoria em relação ao con-
o dos «súbditos» de Roma: minoria privilegiada (ver-se-á como) que, apesar
liversidade das suas origens e das suas condições de vida, pode ser conside-
, sob um certo ponto de vista, como um grupo social distinto, relativamente
ogéneo. Todavia, durante o século II d.C., o número dos provincianos «pere-
os» (isto é, do ponto de vista romano, estrangeiros) que se naturalizaram, foi
entando, o que teve como consequência espectacular a célebre «constituição
niniana» de 212 d. C., que concedeu a cidadania romana a todos os habitan-
livres do Império (à excepção de uma pequeníssima minoria de *dediticii*).
rentemente, cada «romano» era de novo «cidadão». No entanto, é evidente
estes termos não podem ter tido o mesmo significado em todos os períodos
ıma história tão longa. Ser *civis Romanus* significava coisas diferentes no
po da guerra de Aníbal, durante as guerras civis, no reinado de Tibério ou de
acala. As diferenças entre os vários contextos históricos emergem na esfera
cífica da vida cívica, que é a que confere sentido ao próprio conceito de cida-
ia: a guerra e os deveres militares, a fiscalidade (e o seu aspecto positivo de
a importância na Antiguidade: as distribuições públicas), enfim, as decisões
uns, o poder e o modo, mais ou menos directo, de cada um participar nessas
isões. Este conjunto bastante estruturado de relações complexas determina a
dição concreta do exercício da cidadania, o destino comum que unifica (ou,
vezes, divide) o corpo dos cidadãos.

No entanto, a cidadania, mais do que ser um modo de vida e talvez, em certas
cas, uma espécie de «ofício», é sobretudo, e sê-lo-á sempre, um estatuto jurí-
o: em latim diz-se *ius*. Para mais, trata-se do *ius* por excelência, aquele que,
do aplicável a todos, é definido como *ius civile*, o «direito dos cidadãos»; não
ueçamos, porém, que em latim esse adjectivo acabou por significar não tanto
obrigações ou as vantagens políticas mas, simplesmente, o direito privado e o
eito penal. Afinal, o direito de cidadania romana significa, acima de tudo, que
ıeles que o possuem verão as suas relações pessoais, familiares, patrimoniais
omerciais reguladas — e os seus litígios ou delitos julgados — segundo um
eito comum. É o ideal da cidade antiga: Platão e Aristóteles tinham-no
ressado em termos filosóficos que foram depois retomados por Cícero, que os
icou sem dificuldade ao caso de Roma. Por conseguinte, e ao que parece, a
aldade perante a lei é o fundamento (e também o objectivo) dessa forma de
ociação (a mais ampla de todas as que existem) que é a cidade. Igualdade
ante a lei não significa, naturalmente, que todos têm exactamente a mesma
sição e os *mesmos* direitos: há diferenças inevitáveis, devidas à natureza ou ao
rimónio; a cidade, comunidade de direito, adapta-se muito bem a isso. Mas tais
igualdades, por via de regra, não dizem respeito ao domínio das relações priva-
s: matrimónio, família, relações com os filhos, herança e acabam por desapare-
em caso de delitos (excepto, evidentemente, os políticos). Assim, um *ius civile*

pode desenvolver-se por estratos sucessivos mas tender para o universal, embora salvaguardando os *iura* de cada um. Esta é, de facto, a majestosa história do direito romano «clássico», que parece conter em si toda a nossa tradição, desde Cícero a Pompónio, passando por Tito Lívio, Tácito e o imperador Tibério: Roma ou «o estado de direito». Mas este caminhar para uma igualdade cada vez mais racional é, em parte, uma ilusão. A igualdade jurídica dos cidadãos — que nunca existiu, como veremos, em matéria política ou mesmo «cívica» — durou, em matéria privada, muito pouco: até ao início do século III a.C., plebeus e patrícios continuavam separados por interdições rígidas; em matéria processual, o direito médio-republicano apresentava ainda fortes desigualdades, conforme o imputado fosse *assiduus* ou *proletarius*. O período mais igualitário (em princípio) foi o último século da República em que, por exemplo, os deveres dos libertos foram muito reduzidos. Mas com a instauração do Império produziu-se uma forte reacção que a pouco e pouco se foi acentuando: a desigualdade volta de novo a ser, de facto, o princípio da organização política e social, estruturada em torno da hierarquia das *ordines*; além disso, estende-se ao direito privado e penal. Os senadores e os cavaleiros — cujo *status* se torna oficialmente hereditário — gozam de um direito matrimonial e testamentário especial e, o que é ainda mais importante, de privilégios jurisdicionais (como, por exemplo, serem julgados pelo senado); em breve obterão também privilégios processuais (a isenção da tortura, introduzida por Augusto para os plebeus) e, por fim um direito penal diferente do dos *humiliores*. A partir do século II d. C., passa a haver imunidade e penas atenuadas para os *honestiores* e encargos e penas mais pesados para os *humiliores*, o que faz ruir diante de nós o edifício unitário da cidadania, destacando no seu interior pelo menos duas classes, com direitos que se tornam mais desiguais a partir do momento em que se tornam amplamente hereditários. O *ius civile* deixa de ser um *aequum ius*.

Comunidade de direito, sim, mas não era frequente que os antigos concebessem a «cidade» como uma abstracção transcendente. Também é, e em primeiro lugar, comunidade de interesses. *Res publica*, diz Cícero, é *res populi*; e *res*, neste caso, tem um sentido abstracto e, ao mesmo tempo, concreto: os bens comuns, os interesses comuns de todos os cidadãos no seu conjunto. Filósofos como Platão tinham podido atribuir (aliás, sem qualquer paradoxo) à constituição das cidades o objectivo superior de tornar cada um dos «associados» não só — mediante a sua própria associação — mais «feliz» (melhor protegido ou mais rico), mas também «melhor». Tratava-se, claro, de outra maneira de dizer que da associação, do «contrato» social e político inicial, nascia uma natureza «moral» do homem, pois que era necessário conformar-se, pelo menos implicitamente, com uma hierarquia de fins e de meios. O mesmo era dizer que a coacção forçosamente exercida pela cidade (=sociedade) sobre os seus membros não se pode exprimir mediante a força pura mas que pressupõe em cada um uma interiorização da violência, um esforço sobre si mesmo. Naturalmente, tudo isto era profundamente verdadeiro. Contudo, a maioria dos cidadãos, dia após dia, vivia de maneira diferente a vida colectiva. O que mais os impressionava eram as vantagens evidentes que derivavam da sua associação: a protecção diária de uma comunidade que garantia a cada um e a todos, através das instituições e do direito, a segurança das pessoas e da propriedade (Cícero, *De officiis*, 2, 73) e a acumulação de riquezas e de comodidades proporcionada pelas relações comerciais, pelos mercados organizados, pelas festas e pelas feiras, pelos portos. Se os «bens comuns» — uma ponte,

urso de água, uma costa, as pastagens, as minas — pertenciam a todos, a xploração criteriosa devia ser suficiente para fazer frente, por via de regra, spesas que a organização da comunidade comportava: garantir o culto dos es (que, aliás, tinham os seus próprios bens), construir edifícios e locais cos, assegurar as actividades de gestão, financeiras ou outras, que exigiam egados e salários. Era este, afinal, o ideal muito comum que o modesto nismo que era a cidade tentava concretizar o melhor possível. Em suma, o o «querer viver em conjunto» era sobretudo um «querer viver melhor», num íbrio tranquilo.

stas são as vantagens da vida cívica que cada cidadão pode constatar diaria-e e que tem o direito de pretender. Concebida nessa perspectiva utilitarista, la cívica é, portanto, uma associação natural que, ao mesmo tempo, possui de familiar, na medida em que agrupa homens de origens mais ou menos ins, e de sociedade comercial (um dos significados do termo *societas*) em o cômputo dos contributos e dos benefícios de cada um é a norma corrente. efeito, cada cidade se debate entre estas duas concepções, não facilmente iliáveis: por um lado, a solidariedade instintiva (e muitas vezes falsa) prove-te de uma «origem comum» (que era tão forte entre os Gregos que se recla-a frequentemente de uma «autoctonia» mítica, em oposição aos outros); por o lado, o egoísmo tenaz de cada «associado», que se arroga o direito de ava-diariamente as vantagens e os inconvenientes da sua participação nos negó-comuns e que afinal pode sempre reservar-se a possibilidade de rescindir o rato (se se considerar demasiado lesado), através da emigração, a secessão ou no a «revolução» (a *stasis*) ou a guerra civil que, por meio da violência, e a restabelecer um equilíbrio ameaçado: visão racional, até certo ponto jurí-e contabilista, do pacto fundamental.

Nesta visão, admite-se naturalmente que as grandes vantagens da vida em um comportam alguns sacrifícios: os «encargos» ou os «deveres». Esta con-ão não se encontra apenas nos filósofos que elaboram teorias (*a priori* como ão, ou *a posteriori* como Aristótoles e Cícero) acerca da cidade: os termos os que a exprimem, ou a subentendem, *utilitas*, *commoda*, *munus*, *honores*, *ia* surgem constantemente nos discursos ou nos textos oficiais: fazem parte ida diária. Em troca de tudo o que recebe, cada cidadão deve, se necessário, onder à chamada comum para a defesa e manutenção das «coisas de todos». anto, enquanto cidadão, ele é constantemente e *a priori* devedor, e isso sob aspectos principais: deve a todos prestações respeitantes (como dizem fre-ntemente as nossas fontes) à sua pessoa, aos seus bens, mas também algo de s imaterial e igualmente importante: o seu «bom senso», os seus «pareceres inados». Vemos, aliás, que estes aspectos correspondem *grosso modo* aos eres militares, aos deveres fiscais e, por fim, à deliberação política e ao exercí-de determinados cargos.

Em suma, o cidadão é, pela própria natureza das coisas, um soldado que e ser mobilizado, um contribuinte, um eleitor e eventualmente também um didato a determinadas funções. Na realidade, estes três aspectos da sua natu-estão estreitamente ligados e o recurso a eles por parte da colectividade, la que apenas periódico, mantém-se virtual em todos os momentos. Não é essário tomar uma decisão de princípio para justificar ou criar esses deveres: são anteriores a qualquer lei, contemporâneos da fundação da própria ide. Dizem respeito e obrigam todos os cidadãos, a partir do momento em que eçam a fazer parte da cidade: quando a sua idade o impõe ou, se são alógenos, precisamente devido ao próprio acto que os converte em cidadãos. Uma cidade é como um organismo vivo: se é ameaçada do exterior, é preciso defendê-la; por vezes necessita de recursos: é preciso fornecer-lhos; tem de mani-festar a sua vontade: deve-se exprimi-la colectivamente; tem de agir: necessita de homens que falem, comandem, façam as contas, administrem, assegurem o culto, obedeçam. Cada cidadão deve, «na medida das suas possibilidades e dos seus interesses», ajudar a colectividade, ou seja, responder em todos os momentos a esses apelos. Só se pode subtrair a eles assumindo o risco supremo da partida ou da secessão, de que voltaremos a falar. Para já, notamos apenas que, na maioria das cidades e, em todo o caso, na Roma republicana, estes diferentes papéis dizem igualmente respeito — por via de regra — a todos os cidadãos. Não há distinções entre aqueles que dão o seu sangue e os que dão o seu dinheiro e, por fim, entre aqueles que mandam e aqueles que obedecem: cada um, de acordo com as cir-cunstâncias, é, se for necessário, soldado, contribuinte, eleitor ou magistrado; cada um deve saber (como dizem Cícero e Tito Lívio) obedecer e mandar ao mesmo tempo. Todos devem participar das decisões, já que elas envolvem o «povo», a totalidade. Em princípio, portanto, em Roma não há (tal como na maior parte das cidades) uma especialização funcional, uma desigualdade estru-tural (e hereditária) entre soldados e produtores, sacerdotes e dirigentes, contri-buintes e privilegiados, cidadãos «activos» e «passivos»; pelo contrário, há uma concepção unitária empenhativa — há quem lhe chame totalitária — da vida cívica que impõe a todos, e alternadamente, cada um dos referidos papéis. A lite-ratura histórica e política romana (de Catão a Tácito, passando por Cícero e Tito Lívio) insiste constantemente — em «excertos» que, embora sejam escolásticos e retóricos, revelam uma ideologia plenamente admitida — na adesão absoluta de *todos* os cidadãos à cidade. Cincinato, nomeado ditador no seu retiro campestre; Décio Mure, o general que se sacrifica pelo seu exército; Espúrio Ligustino (Tito Lívio, 42, 32-5), exemplo de obediência ao chamamento do exército e do aban-dono dos direitos adquiridos; senadores e cavaleiros que competem entre si para restaurar o tesouro vacilante durante a guerra de Aníbal; Cícero, que prega a modéstia e a resignação aos candidatos desafortunados recusados pelo sufrágio popular: são ilustrações do amor da pátria, da «dedicação à coisa pública», sem a qual, como nos é dito, não pode existir nenhum Estado. Essa estrutura com-pacta era especialmente forte em Roma (Políbio, 6, 54).

Todavia, essa cidade «totalitária» que parece exigir indistintamente tudo de todos não é nem um convento nem, pelo contrário, uma democracia. Porque os antigos — e, sobretudo, com grande evidência, os Romanos — estão convencidos de que a coacção física ou moral é omnipotente. Embora seja exigente, uma cidade não pode obter sempre tudo de todos, até ao sacrifício extremo, a não ser através de uma adesão razoável proveniente, em primeiro lugar bem entendido, do inte-resse de cada um. Na vida em comum, existem imensas vantagens mas também existem inconvenientes, perigos e encargos. Se, no direito privado, os juristas gregos ou romanos condenam os «contratos leoninos» em que todas as vantagens iriam para uma única parte e todos os inconvenientes para a outra, pela mesma razão esse género de contrato deve ser excluído na cidade. Mediante uma moral colectiva que os envolve desde a infância, e em primeiro lugar na família, pode inculcar-se o que se quiser nos cidadãos, espírito cívico, sacrifício e resignação: se o encargo é demasiado pesado, e sobretudo se está mal repartido, o laço acaba por se romper. Por conseguinte, o problema fundamental da cidade é o da repartição dos encargos e dos benefícios. Repartição equilibrada: as vantagens devem ser, em princípio,

riores aos encargos; repartição no tempo: devem ser alternados (sobretudo
ıcargos não devem ser nem definitivos, nem permanentes); repartição, final-
te, entre os cidadãos: nem sempre os mesmos cidadãos, nem todos os encar-
para alguns e todos os benefícios para outros.
ístes princípios muito empíricos (e realistas, se não cínicos) são os de *todas*
dades. Platão, Aristóteles, Teofrasto ou Dicearco tinham-nos teorizado e dis-
lo; inspiram uma «opinião comum» que se distingue na linguagem dos
etos e das inscrições. Mas em Roma essa teoria é mais claramente detectável
ue em outros locais. O facto é que os Romanos — que em relação à maior
das cidades gregas conservaram durante mais tempo instituições arcaicas —
am consciência de que possuíam um sistema de organização cívica bastante
lo e estruturado, cujo objectivo supremo era precisamente, na sua opinião,
pelecer um equilíbrio o mais possível perfeito na distribuição de vantagens e
nconvenientes, de encargos e honrarias. Sistema que se apoia totalmente
a operação de recenseamento e de repartição dos cidadãos (*discriptio*) que a
de leva a cabo periodicamente e a que se chama *census.* Todas as cidades anti-
incluindo as mais «democráticas», conhecem o *census* (*timema*) e são mais
menos censitárias ou timocráticas, mas só Roma o pratica durante tanto
po e tão plenamente. Os Romanos atribuem a invenção do *census* a um dos
últimos reis, Sérvio Túlio, situando portanto a sua introdução na origem da
ública. Trata-se, pois, em primeiro lugar, de calcular com exactidão o número
odos os cidadãos. Mas atenção: só são considerados cidadãos aqueles que
em ser mobilizados em caso de guerra, que pagarão impostos e que participa-
nas decisões e na acção. Por conseguinte, só os indivíduos adultos do sexo
culino. O resto da população aparecerá apenas «em redor» dessas «pessoas
s», para melhor definir cada um. Para além do nome, extremamente significa-
porque diz muito acerca das origens e exprime com bastante clareza o esta-
de cada um, há outros elementos que concorrem para essa definição: trata-se
ım conjunto de dados respeitantes à idade, à origem local ou familiar, ao
ito mas também, e sobretudo, ao património, em suma, à riqueza. Tendo em
sideração todos estes critérios (que reflectem apenas a opinião comum de
os acerca de cada um) os magistrados encarregados do *census* repartirão todos
cidadãos segundo um sistema (*ratio*) que lhes concederá um lugar preciso
ıa ordem rigorosa e hierárquica. Esse lugar é essencial; cada um deve conhe-
o e reivindicá-lo porque só ele determinará o papel exacto que cada cidadão
de desempenhar no palco da vida cívica: o posto e os deveres no exército, o
ıtante dos seus eventuais tributos, mas também (e este é um aspecto caracte-
ico de Roma) o seu direito de participar nas deliberações políticas e de acesso
graus e «às honras» da cidade. Em suma, observa-se que da atribuição de um
ır preciso num vasto sistema de ordens, de classes, de tribos e de centúrias
enderá, em grande parte, a condição de cada um, a sua existência autêntica e
creta.
Em suma, se a participação na cidade transforma, em geral, o homem natural
n sujeito de direito (*civis* significa também «concidadão») e o chama a uma
écie de vida jurídica abstracta, só após a operação periódica do *census* é que
recebe, digamos, a verdadeira vida, e recebe-a oficialmente através de uma
clamação que implica toda a cidade. Porque essa classificação comporta
almente, para alguns, uma parte de desaprovação e outra de elogio; o magis-
lo — para recompensar ou castigar — tem sempre o direito de alterar os dados
facto e privilegiar ou fazer retroceder alguém. Os papéis são antecipadamente

fixados, mas, em última análise, é à opinião pública, ou seja, ao Estado, que compete proclamá-los e torná-los operantes.

Os cidadãos mantiveram esses papéis reagrupando-se em categorias intermédias (subunidades da cidade, se quisermos) onde as solidariedades concretas da vida colectiva se manifestaram plenamente. Postas a funcionar empiricamente e por estratos sucessivos ao longo da História, essas subunidades ocuparão um lugar essencial na organização social e política. É através delas — e ao seu nível — que se representa a comédia «cívica»; por outro lado, são elas que definirão e moldarão o estatuto de cada um, aquilo a que em latim se chama *condicio* ou *dignitas.* Até ao Baixo Império, através de vários sistemas económicos e sociais, essa estrutura inteiramente baseada no estatuto de cada um e feita para ele prevalecerá sobre qualquer outra forma de diferenciação; a sociedade romana é e continua a ser uma sociedade política.

Mas não basta falar de hierarquia, o que pressupõe primeiros e últimos, governantes e governados; é preciso compreender em que é que essa hierarquia se baseia. Descrevendo, ainda que de forma anacrónica e ideal, o «sistema censitário» atribuído a Sérvio Túlio, que consideram ainda em vigor na sua época, Cícero, Dionísio de Halicarnasso e Tito Lívio (que se servem de uma fonte comum) convertem-no no mais completo exemplo do princípio filosófico da «igualdade geométrica». O que importa é equilibrar da melhor maneira (como na troca comercial ideal) os encargos e os deveres de cada cidadão, tendo em conta tudo o que o caracteriza: a liberdade e a «pureza» da sua «raça» (quer dizer, da sua família), a sua idade, as suas atitudes físicas e morais, as suas propriedades e a sua fortuna e, eventualmente, a sua descendência.

Por conseguinte, dentro da cidade, haverá «tribos» que são, ao mesmo tempo, quadros territoriais (uma propriedade encontra-se na posse de «uma tal tribo») e humanos, porque neles estão reagrupados os indivíduos e as famílias, de acordo com a sua origem ou com a vontade do legislador ou do magistrado. Ter-se-á «classes» censitárias que reúnem todos aqueles que têm um património equivalente a um dado valor. No seio das classes cujos efectivos são muito desiguais (os pobres são em muito maior número do que os ricos), os homens são distribuídos por um determinado número de «centúrias», de acordo com a sua idade (ou seja, segundo um critério militar). De início (a situação durará até à segunda guerra púnica, aproximadamente), as mesmas classes censitárias (que acabaram por ser fixadas em cinco) estabeleciam o armamento e portanto o posto e o papel de cada um no campo de batalha. Entre os ricos, por exemplo, os mais ricos (e os «melhores») eram destinados ao serviço equestre: as 18 «centúrias» dos cavaleiros juntavam-se às 175 dos infantes (e dos «operários»). A dado momento houve uma relação evidente entre o número destas 193 centúrias e os efectivos do exército (a *legio*) realmente recrutados. Mas essa relação desapareceu em breve, vindo a formar-se unidades que, embora com o mesmo nome, eram de dimensões bastante variáveis; Cícero assegura que havia mais gente na última centúria «sem classe» composta por *proletarii,* do que em todas as outras; por conseguinte, mais de metade do povo em 1/193 das centúrias. O sistema acaba por ser incompreensível, se não se perceber que se trata, na realidade, de um sistema de recrutamento, de cobrança do imposto e também de voto. É *por isso* que os efectivos são desiguais — porque a igualdade de prestação é um resultado final, não é uma situação inicial. Em suma, cada centúria tem de fornecer o mesmo número de homens, a mesma fracção do imposto total, e dar um parecer que conta por «um voto». Como os ricos, nas suas centúrias, eram muito menos numerosos do que

ɔobres, o seu tributo (em sangue e em dinheiro) era automaticamente mais ıortante e mais frequente. Por outro lado, o sistema das centúrias era também 'oi, por muito e muito tempo) um sistema político «comicial». As centúrias ricos eram de facto mais numerosas do que as dos pobres: a classe mais alta classe dos cavaleiros constituíam a maioria (98 centúrias num total de 193, 88 sistema modificado do século II). Vemos pois que tudo se combinava admiravelmente, na opinião dos Romanos — para que os encargos militares e ais recaíssem mais pesadamente sobre os ricos, os poderosos, os «bem nasci- »; o facto é que, na cidade, os únicos bons soldados e leais contribuintes são ıeles que têm algo a defender. Mas, por outro lado, e por compensação (já que outro modo a tensão se tornaria insuportável), nas assembleias em que se vota ra as eleições, as leis ou os julgamentos), esses mesmos ricos têm uma influên- preponderante. Em princípio, ninguém é excluído de nenhum dever ou benefí- : se os ricos são mobilizados mais frequentemente e de melhor vontade, em o de urgência pode recorrer-se às classes mais baixas, aos proletários (e tam- n, como aconteceu durante a segunda guerra púnica, a escravos voluntários, nprados pelo Estado, que só mais tarde serão libertados, ou a condenados). mesma forma, quanto aos tributos, os pobres, dispensados por vezes de facto, ɔ o são de direito, como aconteceu também, por exemplo, durante as guerras nicas. Quanto ao voto, a presença de uma centúria de proletários salva as apa- ıcias e os princípios: «ninguém é juridicamente excluído do sufrágio», diz :ero (*De repubblica*, 2, 40), o que seria tirânico; mas a «multidão» não tem ıa influência real, o que seria perigoso.

Isto, em princípio. A prática corrente durante alguns séculos é seguramente stante diferente. Toda a generalização apressada (ou, se se quiser, todo o retrato stencial de um «cidadão romano tipo») é duplamente perigosa: por um lado, ⁄ido às profundas alterações, de acordo com o mudar dos tempos e dos luga- , e da degradação e desintegração do sistema teórico no século II e no século I ., que conduziram por fim à queda da República e à instauração do Império. r outro lado, porque o próprio sistema, como se vê, era de facto diferencial e o igualitário, na medida em que acabava por conter encargos e vantagens redu- las para alguns, e acrescidos para outros, pelo menos até as instituições «popu- 'es» corrigirem, de certa forma, esse desequilíbrio.

Recordemos rapidamente, sob este ponto de vista, os três sectores essenciais vida cívica.

A actividade militar. Seria demasiado longo examinarmos pormenorizada- ente o papel militar dos cidadãos romanos; no entanto, como se sabe, esse pel era essencial. E foram mesmo as necessidades e as consequências da con- ıista, sobretudo do ponto de vista do recrutamento dos soldados, que precipita- m a República numa crise de que acabaram por resultar um novo exército e na monarquia militar. É indispensável, todavia, recordar, em linhas gerais, essa olução e insistir em alguns dados de fundo. Portanto, na sua origem — e até ı início do século II a.C. —, o exército romano foi uma milícia citadina recru- da anualmente para uma determinada campanha e, se possível, dissolvida logo seguir. O soldado recebe um soldo que não é um salário, mas uma indemniza- ıo — cujo montante é assegurado pela cobrança de um *tributum*, imposto recto sobre a riqueza pago pelos indivíduos que podem ser mobilizados (e, evi- entemente, pelos mais ricos); imposto que também depende das circunstâncias, ão é permanente e é reembolsável (se os despojos o permitirem). Trata-se de um

sistema simples, muito estruturado e económico. Recordemos que, em princípio, são chamados às armas, prioritariamente, os mais ricos.

O primeiro golpe desferido neste sistema foi a guerra de Aníbal: os desastres que assinalam o seu início, as duras campanhas em terras remotas que se seguiram tiveram, em primeiro lugar, consequências demográficas que não nos cansaremos de recordar: 13% da população total mobilizada, 20% dos homens mortos na guerra: uma catástrofe que evoca a Grande Guerra. Daí derivaram, naturalmente, a falta de homens e as dificuldades crónicas do século seguinte, e, provavelmente, a necessidade em que as autoridades se encontraram de baixar progressivamente os números para as classificações censitárias dos indivíduos mobilizáveis. Mas, de futuro, a guerra trava-se no ultramar, o que leva ao aparecimento de facto de exércitos «permanentes», à extensão do tempo real de serviço — em Espanha, e depois em África — e à tendência para se recorrer o mais possível (mas nem sempre) apenas ao voluntariado. Voluntariado que só pode ser suficiente se abranger os mais pobres e se proporcionar esperanças de compensações financeiras, ou seja, se a guerra se tornar «rentável»; daí a bem conhecida espiral de um exército cada vez mais permanente, cada vez mais «profissional», cada vez mais «proletário» — e de uma política cada vez mais «imperialista». Não se trata, evidentemente, de um exército de mercenários (Roma emprega não-romanos, mas a partir das suas alianças; não os «compra», e o exército romano, até à época imperial, será um exército de cidadãos); na realidade, também não se trata de um exército «de ofício», que surgirá formalmente apenas com o Império. Continuará a haver (até à época de Augusto) mobilizações em massa em períodos de crise ou de guerras civis (25% de *iuniores* servem no exército, em 44 a.C.). Contudo, em circunstâncias normais, o serviço militar já não sobrecarrega todos de igual modo: camadas sociais inteiras podem subtrair-se a ele. Mas a ideologia não acompanha estas mudanças e é curioso constatar, no fim da República e durante o Império, a permanência de modelos militares em âmbitos que o são cada vez menos (o fenómeno não tem recebido a atenção que merece). A maioria da classe política continua a estar sujeita a tais modelos, na medida em que o serviço militar, na qualidade de oficial, continua a ser obrigatório para quem queira seguir o *cursus honorum*.

Os desequilíbrios financeiros provocados por essas mudanças são igualmente notáveis e inserem-se em dois tipos: em primeiro lugar, os êxitos externos permitem, a partir de 167 a. C., suspender — sem a suprimir juridicamente — a cobrança do imposto directo. Assim, todos os cidadãos romanos se tornam privilegiados fiscais, e por isso muito interessados no prosseguimento da conquista. Todavia, no imediato, quem ganhava com isso eram os ricos (os únicos realmente sujeitos a impostos): combatiam menos e pagavam menos. Os pobres, pelo contrário, eram cada vez mais solicitados, ou obrigados, a responder à chamada, sem no entanto tirarem algum proveito da supressão do *tributum*. Durante este período, o soldo continua a ser, muito estranhamente, o mesmo; só por si não podia servir de incitamento ao serviço, já que era indubitavelmente menos elevado do que o «salário» de um escravo-operário. Nestas condições, não admira que, de uma forma ou de outra, tenham surgido formas de compensação (inerentes à lógica de um sistema censitário). Em primeiro lugar, a «lei agrária» restabelecida em 133 por Tibério Graco. Deixemos de parte o árduo problema de saber a quem essa lei pretendia beneficiar (aos ex-soldados ou aos futuros soldados?), embora a sua ligação com os problemas militares seja inegável. Em segundo lugar, a «lei frumentária» introduzida (com precauções) por Caio Graco em 123.

ıva-se, acima de tudo, de assegurar aos *cives* a possibilidade de adquirir a
o fixo, e bastante reduzido, uma quantidade mínima de trigo, a expensas do
uro. Mas também neste caso se colocam muitos problemas, em especial o de
r se, desde o início, esse privilégio foi limitado, de direito e de facto, apenas
habitantes da *Urbs*, que era o que acontecia, três quartos de século mais
e, com a *lex Clodia* de 58 a. C.: os libertos beneficiavam das distribuições,
se tinham tornado totalmente gratuitas. Possuímos números: 320 000 benefi-
os — um terço ou um quarto da população cívica masculina adulta, metade
ım terço, talvez, da população da cidade; e, segundo Cícero, se bem com-
ndemos, a quinta parte das receitas fiscais do Estado... As contas precisas
co importam, mas a ordem de grandeza é significativa. Todavia, também
e caso a ligação exacta com a proletarização do exército não é evidente, dado
nesta fase, são sobretudo os que não são soldados, os que não são mobilizá-
e, seguramente, os que não estão ansiosos de servir no exército, que, como
re um excerto de Floro, «se aproveitam do seu tesouro».

Nessa época, para os soldados efectivamente em serviço, há outros mecanis-
que são postos mais ou menos espontaneamente em prática. Por um lado, a
ribuição individual dos despojos — no decorrer da campanha e no dia do
nfo. Por outro, a distribuição de terras aos veteranos. Durante quase um
ılo, de 103 a 13 a. C., esta última «instituição» foi uma espécie de cancro para
stado e uma das razões da sua ruína. Por um lado, a quantidade de terrenos
licos disponíveis ia diminuindo; por outro, o senado abafava muitas vezes as
ensões dos generais para os seus soldados ou fazia-os esperar muito tempo.
um dos efeitos, se não um dos objectivos, das guerras civis: conseguir terras
s vencidos mortos, exilados ou espoliados) para as distribuir aos soldados (e
amigos) dos vencedores. As transferências de propriedades assim operadas
larga escala foram decerto um dos elementos de uma «revolução» romana: a
importância pode avaliar-se pelas dezenas de milhares de veteranos estabeleci-
por Sila, depois das suas proscrições, ou pelos triúnviros, após 43. Anos
ois da fundação do Principado, a recordação, ou a ameaça dessas expropria-
s continuavam a obcecar os espíritos. Por isso, quando Augusto, em 13 a. C.,
idiu distribuir dinheiro e não terras aos soldados no fim do serviço militar,
errou-se praticamente uma época: nasceu o sistema imperial.

A política. Soldado e contribuinte (de forma sempre coerciva, em princípio,
à época imperial), o cidadão romano não é um sujeito passivo que obedece,
ı qualquer contrapartida, àqueles que o governam: também é membro de
a comunidade — o *populus Romanus* — dotada da máxima autonomia e da
ior iniciativa. É normal falar-se da «liberdade» do povo romano, mas tam-
n da sua «soberania» (*maiestas*) e por vezes também da sua «autoridade».
entanto, de forma ainda mais técnica, diz-se que ele tem uma vontade —
er, exige — e que, para manifestar essa vontade, dá ordens (*voluntas, iussus
puli*). Ora, como se viu, o povo não passa da totalidade extensiva dos cida-
os. Por conseguinte, as ordens devem exprimir, de maneira formal, verificável
concreta, aquilo que o povo quer. Por outras palavras, o cidadão romano
mobilizável e contribuinte — está também munido de uma vontade e de uma
inião que pode exprimir acerca dos negócios comuns. Nas democracias parla-
ntares modernas, este aspecto da qualidade de cidadão pode ser definido de
do lapidar pelo termo: eleitor. Em Roma, as coisas eram menos directas e
is complexas.

A cidade antiga é um organismo simples e prático. Para se saber o que desejam aqueles que a constituem, nunca se imaginou (ou só muito raramente) outro meio a não ser perguntar directamente aos interessados e ouvir a sua resposta. O «sistema representativo» é desconhecido: daí a necessidade elementar de «reunir» os cidadãos numa «assembleia», que não é, como actualmente nas eleições, uma abstracção fugaz mas uma realidade muito concreta e prosaica: a reunião, num espaço muito preciso, de todos os que têm esse direito. Todos, em princípio, se dirigem a esse local, ouvem, falam. *Grosso modo*, é esse o modelo de instância deliberativa e decisória que existia nas pequenas cidades gregas de constituição «democrática» — e também nas grandes, como Atenas. Tudo isto era simples mas continha elementos de fragilidade, já que essa democracia directa, «ao ar livre», que exige a presença repetida e assídua de todos, se defronta não só com uma certa *dimensão* da cidade, ou uma certa complexidade das relações económicas e sociais, mas também com dificuldades práticas e psicológicas consideráveis.

Como todas as cidades, Roma tinha pois uma assembleia. Ou melhor, e essa é uma das características ao mesmo tempo arcaica e original, tinha mais do que uma (constituídas, em princípio e de facto, pelos mesmos cidadãos, mas convocados, e sobretudo repartidos, de modo diferente, de acordo com a natureza e o objectivo de tais assembleias), já que aquilo que caracteriza fundamentalmente as assembleias romanas é precisamente o facto de elas não resultarem da reunião de um número indefinido de indivíduos, mas de um número limitado e preciso de *unidades* de agrupamento, no interior das quais cada indivíduo dá o seu parecer mas cuja única opinião registada será a colectiva. Daí o dado de facto linguístico: em latim, «assembleia» diz-se *comitia*, no plural. Essas unidades — as classes, as centúrias e as tribos do sistema censitário —, que já tínhamos visto a funcionar quer para a mobilização quer para a cobrança dos impostos, surgem de novo como quadro do sistema comicial. Quem se consulta são as 35 tribos e as 193 centúrias e não, formalmente, os indivíduos que as constituem. E salta aos olhos que, neste caso, o sistema funciona como uma espécie de negativo do sistema das obrigações fiscais e militares: os pobres, infinitamente mais numerosos do que os ricos e, na prática, muito pouco atingidos pela mobilização e pelo imposto directo, são, ao contrário, praticamente privados de influência, já que a maioria que se calcula é a das tribos ou das centúrias, e não a dos indivíduos. Esta afirmação é provavelmente atenuada de acordo com o tipo e o objectivo das assembleias convocadas. O princípio timocrático só se exprime em pleno na assembleia das centúrias, onde os cavaleiros (que têm o censo mais elevado, 400 000 sestércios) e a primeira classe representam, só por si, quase a maioria e podem portanto, se estiverem de acordo, ter o poder de decisão. Na assembleia das tribos, pelo contrário, os cidadãos são reagrupados, por princípio, apenas segundo a sua origem ou o seu domicílio. Mas nem por isso o voto é mais igualitário nessa assembleia: em primeiro lugar, porque o número das tribos rústicas (31) excede em muito o das urbanas (4), ao passo que a população da Urbe é certamente, até 89 a. C., mais numerosa. Em segundo lugar, porque as dimensões e os efectivos das tribos (e isso depende dos censores e do senado) são extremamente desiguais. Portanto, há tribos com efectivos reduzidos em que a voz de um eleitor é, de facto, determinante e outras (demasiado populares) em que essa voz não tem grande valor.

ırquê essa organização tão complexa e essa dualidade das assembleias roma-
A resposta não permite dúvidas e foi dada pelos antigos (Cícero, *Pro* ɔ, 15 e segs.):

ıtrora, os Romanos, tão avisados e escrupulosos, negaram toda a soberania à assem-
ɔública; para os plebiscitos e para as decisões do povo, decidiram que, depois da sepa-
da assembleia, se atribuísse ao povo diferentes lugares de reunião, dividindo-o por
e centúrias, segundo a ordem, a classe e a idade; que os autores da proposta fossem
ɔs, que durante alguns dias a própria proposta estivesse afixada e fosse levada ao conhe-
to do público e que só então se adoptasse ou recusasse o projecto. Pelo contrário, os
ɔs gregos são governados unicamente pela vontade irreflectida de uma assembleia sen-
em degraus). Assim, para não falar da Grécia de hoje, outrora prostrada e arruinada
suas deliberações, a Grécia antiga, que brilhou com um tão vivo esplendor pelo seu
, pela extensão do seu domínio e pela sua glória, ficou a dever a sua decadência a um
vício: a liberdade ilimitada e a licenciosidade das suas assembleias. Homens incom-
tes em tudo, rudes e ignorantes reuniam-se no teatro, decidiam guerras inúteis, confe-
o governo a sediciosos, baniam os cidadãos que melhor tinham servido a pátria.

or conseguinte, trata-se simplesmente de modular a expressão das opiniões e
:isão, conferindo-lhes uma ordem *hierárquica.* Com efeito, as assembleias
ınas têm uma competência geral que abarca todos os aspectos da vida colec-
mas que se exerce essencialmente em dois sectores: as «recompensas e as
ções», como diz Políbio, isto é, por um lado, a concessão dos cargos públi-
a eleição da maior parte dos magistrados e os julgamentos criminais (para
ıs delitos), e, por outro lado, a elaboração de «regras» e de «decisões» (ou
de facto, o voto de «leis» e de «plebiscitos»), que podem abranger quase
s as matérias: direito público, privado, diplomacia, guerra e paz, etc.; em
:ípio, nada (a não ser a tradição, revogável) limita a competência e a sobera-
lo povo. Não há um «âmbito reservado» aos magistrados ou ao senado. Para
ıar, nos factos, tal aparente omnipotência, os governantes romanos mantive-
ciosamente a organização comicial complexa e hierarquizada das origens.
sembleia das centúrias é mais timocrática do que a das tribos: àquela compe-
eleição dos magistrados superiores com poder militar, as leis respeitantes à
ra, à paz, aos tratados, aos julgamentos capitais; à assembleia das tribos
petia a eleição dos outros magistrados (incluindo os tribunos) e o resto da
lação e dos processos. Pelo menos no início, e em princípio, já que, de facto,
exposição demasiado esquemática não revela bem uma notável evolução his-
:a que modificou profundamente o funcionamento dos comícios em finais da
:a republicana, e que veremos mais adiante.
É este, portanto, o quadro em que o cidadão romano exerce o poder de opi-
ı e de vontade contido na sua própria natureza, e que, como é evidente, atri-
a cada indivíduo um lugar (e só um) numa estrutura complexa e não igualitá-
Temos, porém, de recordar outras características essenciais do sistema comicial
ano que permitirão compreender melhor o papel concreto de cada um.
Em primeiro lugar, por mais universais que sejam as suas competências, as
mbleias romanas nunca se reúnem de pleno direito em prazos fixos, mas sem-
pelo contrário, com uma «ordem do dia» precisa e após uma convocação que
ɔode ser feita por um magistrado juridicamente competente para esse efeito.
ovo não pode reunir-se autonomamente: outros devem chamá-lo à vida; pode
ntecer (raramente, é certo) que não seja convocado de facto. Mas, inversa-
ıte, não se deve acreditar que os vários magistrados possam submeter qualquer

coisa à sua apreciação, quando e como quiserem: há um «direito comicial» de origem sagrada, que regula, por estratos sucessivos, o recurso ao povo. Esse direito define pois um calendário e, em parte, uma distribuição espacial dos comícios: estes dois elementos influíram fortemente nos procedimentos e no desenrolar do próprio voto e, por conseguinte, limitaram a sua utilização abusiva por parte de certos magistrados. Em suma, o povo não pode reunir-se sozinho; depende dos deuses, da tradição, do costume.

O povo também não se pode exprimir por si e livremente. Em Roma, o simples cidadão não escolhe a questão por que é interpelado, e mais, não *delibera.* Seja qual for a assembleia — eleitoral, legislativa ou judicial — o povo, nos seus «comícios», e o cidadão, individualmente, apenas respondem, por um processo binário (sim ou não), a uma pergunta que lhes é feita (*rogatio*). Isso é válido também para as eleições. Assim, o simples cidadão está não só privado, em princípio, do direito de iniciativa, mas também do direito de participação num debate, do direito de interrogar, de discutir e de emendar uma proposta. É certo que se lhe dá a palavra — mas como a um juiz ou a uma testemunha muda, no fim do processo, e em termos tais que, aparentemente, limitam muito a sua liberdade.

Por fim, pelo menos de início, essa liberdade é também limitada e, em certo sentido, controlada, pelas próprias técnicas de votação. De facto, até finais do século II a. C., esse voto binário, expresso por um sim ou por um não, é feito oralmente, no decurso de uma votação que se desenrola com lentidão e minúcia. No momento da votação, os cidadãos, enquadrados nas suas unidades (tribos, centúrias), são chamados e desfilam — por uma ordem que, no início, foi provavelmente, mais hierárquica do que alfabética — diante de todo um estado-maior de magistrados da cidade, de empregados ou funcionários dessas unidades (curadores das tribos, centuriões de centúrias, «rogadores», etc.) e cada um, na presença dos outros, tem de responder à chamada. O aparato solene de todo este processo converte o voto oral romano numa ocasião em que o controlo da hierarquia, o peso das ordens superiores e das autoridades constituídas se manifestam plenamente. São inúmeros os casos em que se vê essas autoridades pôr em causa uma votação já concluída, como, por exemplo, em 167 na votação do triunfo de Paulo Emílio.

Este sistema timocrático, grave e solene, respondia às necessidades da cidade rural oligárquica e virtuosa das origens, mas alguma vez terá funcionado, desta forma ideal, mesmo na idade de ouro do civismo republicano? Não o juraria: Dionísio, Cícero e Tito Lívio descrevem-no mais como um princípio do que como uma realidade.

Pelo contrário, a pergunta que devemos fazer refere-se ao seu alcance real, às suas consequências sobre a existência do cidadão e, ao mesmo tempo, às diferenciações profundas que esse sistema implicava. No âmbito social, em primeiro lugar: não igualitário por princípio, não diz respeito nem solicita de igual modo todos os cidadãos, antes suscita e fomenta diferenças de comportamento consideráveis entre ricos e pobres, cidadãos «ingénuos» ou libertos, habitantes da Urbe e do *ager*, citadinos e camponeses, e sobretudo, como se verá, entre os membros «a tempo inteiro» da «classe política» (candidatos às honrarias) e os outros. À força de repartir funções, o sistema censitário (que afirma a unidade do corpo cívico) desemboca, na realidade, numa espécie de explosão da cidade. Daí a sua evolução e as alterações ocorridas entre o século II e o século I a. C., que levaram ao seu desaparecimento quase total, mas que também criaram um certo número de medidas substitutivas e uma verdadeira redistribuição da influência e dos lugares em jogo.

A primeira coisa a notar diz respeito ao calendário: podemos tentar avaliar o número e a frequência das ocasiões em que, em Roma, a presença dos cidadãos

m princípio, requerida. Bastará recordar, de cinco em cinco anos, a necessi-
e de se recensear: até à guerra social, essas operações têm lugar — para a
oria dos cidadãos residentes no *ager Romanus* — na própria cidade de Roma.
ıgos e minuciosos, esses processos desenrolam-se tribo por tribo e prolon-
ı-se por dezoito meses (talvez devido à existência de um milhar de declarações
cada dia útil). Presença coerciva, obrigatória, sob pena, em princípio, de
adíssimas sanções. Provavelmente, nessa época, algumas colectividades bem
anizadas do *ager Romanus* (as que constituíam municípios e as colónias
ıanas) executavam essas mesmas operações no próprio local, embora tivessem
transmitir para Roma, sob forma de documentos, os resultados parciais. Em
ılquer caso, era assim que se procedia com os não-cidadãos latinos de Itália:
tagem prática que evitava a deslocação; inconvenientes, ou mesmo sanções, se
inha de aplicar *formulae* provenientes de Roma. Todavia, até 89 a. C., a maio-
dos cidadãos, se queria beneficiar de todas as vantagens do *census*, tinha de
leslocar. Mencionamos, ainda a título exemplificativo, a presença obrigatória
dilectus, até este reunir em Roma mesmo os futuros recrutas, ou seja, pelo
nos até à época de Políbio (meados do século II): por definição, essa chamada
apenas respeito à classe que pode ser mobilizada, e que constitui uma
ıoria.

Portanto, restam as actividades propriamente comiciais, a «participação»
ítica. Trata-se, em primeiro lugar, de eleições. Todos os anos é necessário ele-
pelo menos uma quarentena de magistrados regulares, mais vinte e quatro tri-
ıos militares. Ora, estas operações — as primeiras perante os comícios centu-
dos, as segundas perante os comícios tribais — são, na maioria das vezes,
gas e complexas. Podem durar, para cada colégio (cônsules, pretores, tribu-
), mais de um dia. O cidadão não vota quando quer mas segundo uma ordem
orosa, enquadrado na sua unidade, quando é chamado. A chamada — nomi-
—, rigidamente controlada, é demorada. Embora nem todos os 300/400 000
adãos do século II (ou do milhão do século I a. C.) votassem, as operações
m intermináveis e repetidas: pelo menos uma dezena de dias por ano.

Mas também havia, naturalmente, a votação das leis e os processos comiciais.
não há nenhuma regra fixa, a não ser o procedimento e os termos a respeitar
re a proposta e a votação. O número das ocasiões depende unicamente da con-
ıtura política: vontade ou não de recorrer ao povo, actividade legislativa dos
ıgistrados, conflitos entre «partidos», etc. As lacunas da documentação impe-
m-nos de esboçar um quadro preciso da periodicidade dessas operações, mas as
ıdências são muito evidentes: a partir da época dos Gracos, a votação de leis
bunícias converteu-se provavelmente no instrumento essencial da política, dei-
ndo de ser necessário o consentimento do senado. Existe decerto, como se verá,
ıa inflação de leis, de importância política, social e económica sempre cres-
ıte. No espaço de alguns anos, identificamos cerca de uma ou duas dezenas. Se
o nos esquecermos de que a apresentação de um projecto de lei — e isto é
lido para as eleições, embora em menor grau — implica um processo complexo,
e se prolonga pelo menos por 24 dias (o *trinundinum*), e no decorrer do qual
povo se reúne muitas vezes em assembleias convocadas (*contiones*) perante as
ıais o autor do projecto defenderá e fará defender a sua proposta; que os seus
versários têm o direito de fazer o mesmo; que, nessas assembleias preparatórias
iciosas, a afluência e o entusiasmo dos cidadãos são fortemente exigidos —
nsegue-se perceber que tudo isso obriga, em princípio, a um considerável
ımero de horas e de dias de presença: vinte, trinta, por vezes muito mais.

Em suma, o cidadão romano pode aparecer legitimamente classificado em certas fontes como *forensis*, *comitialis*, *contionalis* (ou *contionarius*). Um verdadeiro *full-time job*, como alguém disse.

Sendo assim, é natural que se coloque a questão central: quem participava realmente nessas actividades eleitorais e políticas? Nenhum testemunho fornece números seguros. Aliás, dado o sistema das unidades de voto, nem sequer se tem a certeza de que houvesse uma contabilidade. Todavia, é certo que a participação era, por definição, extremamente variável, de acordo com as circunstâncias mas também, com o passar do tempo, de acordo com as mudanças institucionais e políticas. Poderá a topografia fornecer respostas? Sabe-se que as tribos podiam ser convocadas para o interior do *pomerium*, e mais frequentemente para o Forum, para a cúria ou para outro local, o Campidoglio, por exemplo. As dimensões do Forum não são muito grandes, como se sabe. Mas sabemos que, em finais do século II, no momento da votação, estava por vezes totalmente ocupado pelo povo; e também sabemos que os que não conseguiam encontrar lugar ocupavam, em toda a área circundante, telhados e varandas, como aconteceu pelo menos uma vez, em 124 a. C. Mas isso nada nos diz acerca da participação normal, já que, segundo os casos, pode chamar-se a votar uma tribo a seguir a outra e um recinto eleitoral não muito amplo, que seja utilizado trinta e cinco vezes de seguida pode ser suficiente. Em princípio, todos os cidadãos adultos do sexo masculino podiam participar nos comícios tribais; no século II, isso significava várias centenas de milhares de votantes potenciais, e, no século I, cerca de um milhão. Parece improvável que — mesmo supondo que as votações se fizessem por grupos sucessivos — alguma vez se tenha atingido tais números: no máximo, ter-se-á atingido, nas grandes ocasiões, algumas dezenas de milhares de votantes. O que importa, porém, não é isso. O sistema de 35 tribos (número fixo, mas efectivos extremamente variáveis) concede, em princípio, uma vantagem segura às 31 tribos «rústicas». Dupla vantagem, na realidade: basta que muito poucos rurais se desloquem para que a sua tribo, cujo voto contará sempre por uma unidade, seja representada em Roma. Enquanto a população da Urbe foi constituída por velhos cidadãos inscritos — por norma — nas quatro tribos urbanas, enquanto o *ager Romanus* não esteve demasiado afastado do centro, a influência desses camponeses nas votações foi considerável. No entanto, durante os séculos II e I, a evolução económica e política introduziu mudanças notáveis. Devido a um verdadeiro êxodo rural proveniente das regiões de Itália, onde se manifestava uma concentração das grandes propriedades, a população urbana aumentou: camponeses sem terra, Latinos e aliados em busca de cidadania, e também os libertos (na maioria habitantes da Urbe), constituíam um núcleo cada vez mais importante da população urbana e já não era possível contê-los para sempre dentro dos limites das quatro tribos urbanas. Em suma, em finais do século II a. C., os habitantes de Roma estavam cada vez mais inscritos nas tribos «rústicas». Enquanto a sua origem e os seus interesses rurais se mantiveram fortes, essa mudança compensava o afastamento geográfico em relação ao território romano.

No entanto, sabemos de fonte segura que as grandes reformas políticas de finais do século II (as leis agrárias de Tibério e Caio Graco, e a de Saturnino) provocaram agitações e tumultos precisamente nos distritos rurais e deram azo a enormes migrações eleitorais em direcção a Roma, quer para as *contiones*, quer para votar. No século I a. C., a situação altera-se. Após a guerra social, aumentaram os registos dos novos cidadãos nas tribos (na sua maioria, rústicas) e, por conseguinte, o voto individual tornou-se menos influente. Por outro lado, o número

habitantes de Roma (camponeses deslocados, libertos, novos cidadãos) ins-
s nessas tribos foi aumentando cada vez mais, de tal forma que, nos comícios
is, onde dominam as tribos «rústicas», o peso preponderante era o dos habi-
s de Roma (a «plebe urbana»). Por isso, os políticos, activos e ambiciosos,
só ansiavam pelo sucesso, tinham talvez menos necessidade de recrutar adep-
m territórios extra-urbanos. E, embora não se tenha a certeza de que essa
e urbana estivesse disposta a seguir fosse quem fosse, não deixa de ser certo
a sua preponderância, até certo ponto automática, na assembleia das tri-
— instrumento privilegiado dos tribunos — modificou profundamente as
as não escritas do jogo político.

No entanto, e paralelamente a isso, subsistia o poderoso contrapeso que era
tituído pelos comícios das centúrias. Aí, como afirmam Cícero e os conser-
ores iluminados, o «verdadeiro povo» está «dividido», «ordenado», hierar-
ado, e os votos são bem avaliados e não apenas contados. É o espectáculo
comícios das centúrias, onde as «ordens», as riquezas e as idades estão
nizadas sob o signo da *gravitas*, e que se contrapõe ao das assembleias
ocráticas das cidades gregas, que se reuniam no teatro e onde, estando
s sentados cómoda e indiscriminadamente, predomina a «multidão». Nos
ícios centuriados debatem-se assuntos graves: eleições dos cônsules, dos pre-
s e dos censores; penas capitais ou leis que põem em causa o estatuto ou a
de um cidadão; votações de leis respeitantes à guerra, à paz, à diplomacia
o menos, em finais do século II). Nesses domínios, a idade, a experiência
uirida no exercício do cargo, a riqueza (que torna os homens prudentes)
m ser privilegiadas. E, de facto, a assembleia das 193 centúrias é muito oli-
quica. Os ricos, os senadores, distribuem-se pelas 70 unidades da primeira
se: uma de *iuniores* e uma de *seniores* para cada uma das 35 tribos. Os
aleiros (antes de 123, velhos e jovens e, posteriormente, só jovens) estão dis-
uídos por 18 centúrias. Não temos nenhum testemunho acerca dos efectivos
tes grupos, à excepção de um: mais de metade dos cidadãos (cerca de
000 pessoas, naquela época) constitui a última centúria, a dos *proletarii* e
capite censi, que praticamente nunca é chamada. Vemos, portanto, que as
ias migrações e as alterações da população urbana, de que falámos, não con-
uiram modificar sensivelmente o carácter oligárquico dos comícios por cen-
ias; com efeito, os membros das tribos rurais que residem em Roma são
encialmente proletários ou gente de condição modesta. Porém, se um notável
mo o pai de Cícero) vem fixar-se em Roma, a sua voz, nas primeiras centú-
s, terá o seu peso. Isso explica — antes e sobretudo depois da guerra so-
l — o facto de se terem verificado vastos movimentos migratórios precisa-
nte para participarem nos comícios de centúrias, visto os candidatos
resentarem as zonas mais remotas — sobretudo as da rica e fértil Cisalpina.
então — caso ainda mais típico — organizam-se verdadeiras «marchas sobre
ma», como a que obrigou à votação da «lei para o regresso» de Cícero, em
a. C.: devidamente industriados por Pompeu e pelos seus amigos, os notá-
s das colónias e dos municípios, depois de terem votado muitos decretos, che-
ram em grande número a Roma para garantirem o triunfo da sua causa.
demos ter a certeza de que se trata de «notáveis», na medida em que só o seu
to contava. De qualquer modo, talvez fossem acompanhados por cidadãos
is modestos que podiam ser úteis de outra forma, para fazerem número ou,
caso de confrontos, para porem a sua força à disposição, se fosse necessário.
as, para a votação, os únicos que contavam eram os notáveis.

Os comícios de centúrias realizavam-se no Campo de Marte, mas, nos últimos tempos da República, também era aí que se realizavam os comícios (tribais) para a eleição dos magistrados inferiores, os edis, e provavelmente dos tribunos (Varrão, *A agricultura*, 3, 2). Curiosamente, o espaço era mais amplo do que o Forum. Junto da «Villa Pubblica» edificavam-se recintos (*saepta*) que continham as 35 filas (uma por tribo) onde os cidadãos seriam chamados, pela ordem hierárquica das classes. Segundo parece, a afluência aos comícios de centúrias podia ser escassa. No entanto, nesse mesmo local, e precisamente para os comícios de centúrias, foi construído — no tempo de César e de Augusto — o espaço mais imponente para fins eleitorais da Antiguidade: os *Saepta Iulia*, enorme rectângulo de 310 m por 120, rodeado de pórticos, com salas nas duas extremidades, particularmente adequadas ao controlo dos eleitores e à contagem dos votos. Foi possível calcular que 70 000 cidadãos podiam — simultaneamente ou ao longo de um dia — exercer o seu direito (naquela época, a Itália contava talvez com um milhão de eleitores ou pouco mais). O facto de essa construção sumptuosa ter sido erigida precisamente para vigiar o momento em que os comícios romanos estavam quase a converter-se em mera sobrevivência, ou seja, na época em que a República estava prestes a ser substituída pela monarquia, é uma amarga ironia da magnanimidade de César e de Augusto.

Antes de falarmos disso, e apesar das dificuldades e das fraquezas da organização comicial, seria um erro, todavia, acreditar no carácter meramente oligárquico, ritual e formalista da «vida eleitoral» romana. Se assim fosse, não se explicaria a importância que tiveram, na história política, as reformas que por ela foram introduzidas ou projectadas. Algumas limitavam as possibilidades, que só o senado ou os magistrados tinham — e muitas vezes graças à religião — de manipular ou controlar as assembleias. Outros projectos punham em causa a própria natureza timocrática do sistema: não foram bem sucedidos, mas o facto de um homem chamado Caio Graco ter pensado nisso é significativo. Muitos tiveram por objectivo a repartição, provavelmente mais justa, dos novos cidadãos — libertos e itálicos — pelas tribos. No entanto, as reformas mais importantes foram as referentes à introdução gradual, entre 137 e 107 a. C., devido a numerosas «leis tabelárias», do voto escrito, e portanto secreto, nos vários tipos de instâncias: para as leis, os julgamentos, as eleições. Tal mudança de técnica (o eleitor, segundo os casos, escolhe uma *tabella* onde já está escrita a menção *sim* ou *não*, ou, no caso de eleições, deve escrever ele próprio o nome ou as iniciais do seu candidato) teve consequências, antes do mais, no processo de votação, no desenrolar das assembleias e no apetrechamento dos recintos. No entanto, o seu objectivo principal era, naturalmente, assegurar melhor o secretismo e a liberdade do voto, cavando, como é evidente, uma brecha no jogo das influências das clientelas, onde dominava uma oligarquia. Na Antiguidade, o próprio voto — no que diz respeito às eleições — não é necessariamente um processo democrático, mas garantir pelo menos a sua espontaneidade e a sua liberdade foi considerado em Roma como algo de eminentemente «popular». Acompanhadas por processos de controlo extremamente engenhosos e minuciosos (as passadeiras que conduziam às urnas, a contagem dos votantes mediante fichas individuais, a vigilância da contagem, etc.), as leis tabelárias facilitaram, se não chegaram mesmo a justificar, o desenvolvimento da legislação tribunícia que caracteriza a política romana entre 133 e 40 a. C. É sob este ponto de vista, e não sob o ponto de vista do recrutamento do pessoal político, que devemos procurar e avaliar o seu efeito. Por mais que a oligarquia conservadora as contestasse, por mais que líderes sem

pulos procurassem torneá-las e por mais que os ditadores militares tentas-
mpor a sua vontade pela força, o que é certo é que o voto romano saiu de
isso moralizado e melhorado. E, em tempo normal, foi protegido das pres-
mais ameaçadoras.

ıbsistia, porém, outra ameaça, mais insidiosa: a corrupção. Era muito pro-
que o voto não estivesse protegido contra ela, a acreditar na multiplicação
entemente malsã) de leis que tentavam combatê-la (*leges de ambitu*), nos
os II e I. Num sistema onde antecipadamente se sabia de certeza em quem
um votava, e, aproximadamente, qual o grupo que tinha possibilidades de
leterminante, a tentação de comprar simplesmente o voto era inevitável.
, os moralistas conservadores consideravam uma forma de corrupção o sim-
facto de se propor ao povo ou à plebe medidas que reverteriam em seu favor.
havia também uma corrupção mais brutal e reprovável: a que consistia
ɔ simplesmente em comprar (por uma tarifa fixa e a dinheiro) o voto de um
e outro grupo. Era uma prática corrente no século I a. C.; vêmo-la operar
iás sem êxito — contra Cícero, em 71 a. C., contra Catão, em 52, e sobre-
, para falar verdade, em época de eleições de cônsules ou de pretores (as cen-
s das primeiras classes são os alvos preferidos). A forte estrutura associativa
ebe e do povo — as tribos, as centúrias, as associações de bairros ou os colé-
— facilitava os contactos, as negociações e a distribuição do fruto da corrup-
Esta situação atingiu o seu auge quando Augusto garantiu para sempre uma
da eleitoral» de 1000 sestércios a todos os membros das suas duas tribos, a
tia e a *Fabia*, para que nenhum outro ousasse fazer o mesmo (Suetónio, *Vida
ugusto*, 40, 2). A importância das somas abertamente pagas por candidatos
ıptos e corruptores para uma eleição era tal que, por vezes, fazia subir muito
a de juro no mercado financeiro. Estes exemplos — revelados pelos «segre-
da correspondência» de um advogado consular, Cícero — são evidentemente
reendentes e deploráveis. Tal como as bacanais do Directório, parecem reve-
decadência precipitada de uma oligarquia corrupta, e justificar a «lavagem»
ma ditadura regeneradora; César, por seu lado, não fará mais do que «reco-
dar» a uma ou outra tribo, com *imperatoria brevitas*, os candidatos por si
lhidos. Todavia, qual terá sido a extensão real e o alcance exacto do mal? Um
do preciso e objectivo ainda está por fazer.

Mais grave do que a corrupção talvez tenha sido, nos últimos tempos da
iblica — entre 101 e 19 a. C. —, a aparição da violência organizada. Embora
asiado controlado, o sistema comicial romano continuava a ser demasiado
lo e a conter divisões demasiado nítidas para permitir que uma população tão
rsificada e tão exigente de uma cidade gigantesca como Roma se exprimisse
ca de todos os possíveis lugares em jogo. Como se viu, à margem das assem-
ıs onde se tomavam as decisões, tolerava-se um sistema mais vasto de reu-
s (*contiones*), onde os cidadãos comuns, que não tinham o direito de usar da
vra, poderiam pelo menos informar-se, ouvir as discussões entre os magistra-
ou os senadores. Fora dessas *contiones* (sempre convocadas por um magis-
o em exercício, note-se), qualquer reunião do povo, ou mesmo de alguns cida-
s, embora não fosse proibida e muito menos reprimida, era considerada como
início de sedição.

Todavia, não faltam os exemplos de *coetus*, de movimentos de multidão, de
ações, e até de sublevações, mesmo nos séculos III e II a. C. Esses movimen-
ainda não foram suficientemente estudados: que papel desempenhavam neles
«notáveis» das estruturas «corporativas» da *Urbs* (tribos, bairros, colégios)

ou, pelo contrário, as várias classes sociais e económicas — os «logistas», os «vendedores de carne», mas também os «manipuladores de dinheiro» do Fórum? Para responder seria necessária uma análise cuidada. Certas circunstâncias tradicionais da vida cívica ofereciam, aliás, algumas ocasiões legítimas de reunião, em que a opinião pública adquiriu o hábito — com a ajuda interessada dos líderes ou dos «partidos» — de se manifestar mais ou menos ruidosamente: triunfos, funerais dos poderosos, festas religiosas e, em especial, as representações teatrais que as acompanhavam. Nos últimos tempos da República, essas circunstâncias ofereciam aos chefes políticos a ocasião — mediante a escolha de obras a representar ou simplesmente com a sua presença notória — de testar a opinião pública ou de a provocar. Os grandes processos judiciais ou políticos, com o seu decurso público e teatral, ofereciam quase a mesma gama de possibilidades. Como se vê, muito mais do que o rígido ritual comicial, eram estas circunstâncias marginais que forneciam oportunidade de as «massas» comunicarem intermitentemente com a classe política; permitiam a divulgação das mensagens e acabavam por criar, à margem da cidade oligárquica, uma espécie de democracia substitutiva. Todavia, também neste caso, as eventuais vantagens desses contactos foram, nos últimos tempos da República, bem depressa anuladas pelos abusos gerados pela violência. O primeiro testemunho formal respeitante à intimidação e ao emprego da força (o espancamento) nas assembleias remonta a 103 a. C., quando veteranos de Mário fizeram votar, sem grandes pruridos, a *lex Appuleia*. A partir de 88 a. C., começou a época (que acabaria por durar mais de meio século) das guerras civis que, na Urbe, em Itália e depois em todo o Império, colocaram frente a frente exércitos de cidadãos, regularmente recrutados, para resolverem os litígios dos seus generais e decidirem acerca do poder supremo. É uma questão que não examinaremos aqui, embora tenha conduzido a uma taxa de mobilização consideravelmente elevada (em 49, 43 e 32 a. C.), a um número incrivelmente elevado de mortes violentas ou de proscrições, a brutais transferências de propriedade e, por fim, a perturbações sociais quase revolucionárias: segundo afirmações de testemunhas, os cidadãos disciplinados e devotos da época da guerra de Aníbal transformaram-se em lobos. Isso foi suficiente para aviltar uma geração e para fazer recair sobre a liberdade a mesma condenação das lutas civis: era necessário um senhor.

Quero falar, por fim, de um fenómeno ainda mais notável: a influência que esses conflitos armados de tipo militar exerceram, durante meio século, no desenrolar da vida política romana, ou seja, a aparição e o desenvolvimento de *partes* (que nós traduzimos erradamente por «partidos») organizadas, mais ou menos, segundo um modelo paramilitar. Os golpes de Estado ou acções armadas de Lépido, em 78, de Catilina, em 66, de Célio e de Milon, em 47, mostram que havia quem, naquela época, considerasse a acção política apenas como uma fase preparatória da guerra civil. Quanto aos componentes e à organização de algumas facções — a de Catilina, entre 66 e 63 a. C., a de Clódio, entre 58 e 52 — estamos bastante bem informados. Alguns, como Catilina, visavam sobretudo grupos sociais bastante bem definidos — lojistas, por exemplo, ou veteranos beneficiários de terras mas arruinados. Clódio, pelo contrário, dez anos depois, contava muito mais, aparentemente, com a plebe urbana: em favor dela, como se verá, propôs e fez aceitar — durante mais de cinco séculos — uma medida de extrema importância, a gratuitidade do «trigo público». Mas o «apoio das massas» já não era suficiente: eram necessários braços. Por isso, essas facções utilizaram tropas bem hierarquizadas (*copiae*, *operae*), cujo núcleo era composto

gladiadores fiéis até à morte, escravos e libertos arregimentados (*decuriati*), 'enientes da Urbe e muitas vezes também das zonas inexploradas da Itália. ı a sua ajuda, disputava-se o domínio das ruas, de dia e de noite, e a interven- violenta das *contiones* ou nas assembleias de voto. Já só estamos, nitida- ıte, perante a caricatura de um povo...

Na realidade, tratava-se da extrema depravação do sistema. No entanto, isso significa que ele não tivesse funcionado correctamente durante um período ante longo. De facto, depois de termos descrito as *formas* de que se revestiu, de perguntar qual foi o seu conteúdo real, ou seja, quais os lugares realmente jogo que ele permitia distribuir. O que se apresenta com maior evidência aos sos olhos — e talvez erradamente — é, bem entendido, o fim das rivalidades e indivíduos ou grupos no interior da classe política, o recrutamento dos ernantes, as eleições para as magistraturas. Por razões sociais e políticas, tudo representava, decerto, um dado essencial de que dependiam a manutenção do tuto das famílias e o êxito das clientelas. Mas é exagerado afirmar, como ıns o fazem (e entre eles, Tácito, por exemplo) que neste caso se tratava exclu- mente de disputas de prestígio, ou de poder «pelo poder», com o único objec- de determinar quem, a todos os níveis, seria o primeiro: por outras palavras, jogo que é o fim de si próprio. Durante toda a história da República, pelo trário, constatamos que muitas vezes (nem sempre, é certo) por detrás da olha dos homens se perfila uma opção política, sobretudo em matéria militar imperial. Como a cidade antiga, mesmo oligárquica como Roma, é o lugar ignado para o debate público, os projectos de uns e de outros dificilmente liam permanecer ocultos. Os cidadãos, mesmo os das classes mais elevadas, podiam ignorar o alcance das suas opções. É o caso, por exemplo, da estraté- e da táctica a adoptar contra Aníbal, entre 218 e 216, como demonstram ıns episódios bem conhecidos. É também o caso da declaração da segunda e terceira guerras macedónicas. Mesmo na época atribulada do «primeiro triun- ıto», por volta de 60-55 a. C., a evidente «repartição do poder» entre Pompeu, ısso e César alia-se a uma sistemática acção de conquista, quer a leste quer a te, que revelava interesses diversificados e consideráveis e que talvez represen- se o que estava realmente em jogo: compete-nos, se possível, decifrar uma vida ítica romana demasiado simplificada pelos historiadores.

Mas, seja como for, há um domínio em que o cidadão se envolvia directa- nte, a nível da sua própria existência, nas decisões que eram submetidas à sua eciação (o que talvez faça supor que ele as solicitava ou sugeria mais esponta- ımente do que se pensa), isto é, tudo aquilo que se designava por *commoda*, «vantagens materiais» que os conservadores costumavam opor à *utilitas blica* e que constituíam o essencial daquilo a que Cícero, por uma ou duas es, chama «programa» (por assim dizer) dos *populares*. Em latim, o termo *pularis* tanto designa «aquele que ama o povo» como «aquele que é amado o povo», e traduz mais um comportamento do que um programa ou uma polí- ı. Apesar disso, o povo era particularmente sensível e interessado mal determi- das questões eram levantadas, como é natural. Há pelo menos três ou quatro e constituem outros tantos temas de fundo da política romana, e que se avolu- m sobretudo entre 133 e 44 a. C.: em primeiro lugar, a lei agrária; depois, a frumentária, ou seja, a distribuição, primeiro a preço reduzido e depois gra- ta, de uma ração mínima de 40 litros de trigo por mês; a supressão ou a sus- ısão dos impostos (como aconteceu em 167 e em 60 a. C.); as leis sobre as idas, ou seja, em resumo, sobre as taxas de juro. Incluímos também, entre

estes «benefícios», as garantias de liberdade, como as leis tabelárias. Sabemos já do que se trata e é inútil repeti-lo. Gostaria de insistir, porém, num aspecto quase obrigatório (e muitas vezes mal entendido) destas medidas. Em primeiro lugar, a sua importância demográfica e financeira. O «bem-estar» dos cidadãos (os camponeses na miséria, os proletários, os ex-soldados a quem as várias leis agrárias tentavam restituir terras) não era apenas um objectivo em si: a sua justificação última, durante a República e o Império, foi sempre a de «restituir os cidadãos à cidade», educar futuros soldados, portanto, restabelecer o equilíbrio ideal, com base censitária, que o excessivo desenvolvimento da cidade e a proletarização tinham comprometido. As leis frumentárias, que custavam um preço muito elevado (um quinto das receitas do Estado, em 58 a. C., para distribuir gratuitamente o trigo a 250 000 ou a 300 000 que a ele tinham direito) eram também a última consequência dos princípios do sistema. Viu-se, de facto, que este último, desde o início, tendia a reduzir, tanto quanto possível, as obrigações militares e fiscais dos menos abastados. Mas essas obrigações não eram nem forçadas nem fixas: dependiam unicamente da necessidade. Se a cidade, mediante os seus êxitos externos, encontrava noutros locais (nos despojos de guerra e depois na exploração das «províncias») recursos suficientes, porquê continuar a sobrecarregar os cidadãos, ricos ou pobres? Se os recursos aumentavam, porque não os utilizar em proveito dos cidadãos? Ninguém, conservador ou não, recusava esta ideia. As divergências surgiam quanto ao modo de obter esse resultado. Todos estavam de acordo com o facto de encherem os cofres do Tesouro. Os cidadãos pobres e os seus chefes *populares* propunham que se utilizasse parte dele para proporcionar vantagens individuais concretas aos que delas estavam desprovidos: terras, trigo (e em breve, no tempo de César e no Império, distribuições de dinheiro, coisa que, no fundo, não era mais do que uma adaptação do *misthos* das cidades gregas democráticas). Quem não vê a ligação lógica entre a suspensão do *tributum*, em 167, e a lei frumentária de 123? Dizia-se: «é justo que um povo vencedor viva do produto do seu tesouro» (Floro).

O mesmo tipo de reacção necessariamente estruturada produz-se, aliás, em relação ao exército. O *dilectus* coercivo e inexorável — como era justo — tinha sobrecarregado pesadamente, até ao penúltimo decénio do século II a. C., aproximadamente, as primeiras classes censitárias. Contra Aníbal e os Espanhóis, tinham pago duramente o seu tributo de sangue. Durante o século II, provavelmente, teve de se baixar fortemente a barreira censitária. Em finais do século II e no século I, começou-se (com Mário, em 106) a aceitar recrutar «proletários», isto é, camponeses pobres. De repente, o número dos voluntários foi suficiente para garantir, anualmente, o «recrutamento complementar» necessário (*supplementum*). Os «proletários» ficam, portanto, igualmente sujeitos ao tributo de sangue. É precisamente neste período que vemos a sua influência reforçar-se nos comícios tribais, graças às leis tabelárias; e, graças às leis frumentárias e agrárias, a sua existência assegurada e o seu estatuto cívico revalorizado. No entanto, em tal jogo, não foram as mesmas classes que perderam e que venceram, e essa foi, aliás, uma das causas do revés final. Por outro lado esse grande jogo de ganhos e de perdas não se desenrolava nem secretamente nem espontaneamente. Os mecanismos que referi derivam de uma série de decisões extremamente precisas, bem definidas (leis ou senatusconsultos), datadas, denominadas, identificáveis; foram, como sabemos, concebidas, discutidas, propostas e debatidas publicamente. Os seus objectivos e as suas consequências eram muito claros. E, se virmos bem, provieram de um voto, de uma maioria. Também neste caso, a vida

ca romana não é um «teatro de sombras». O cidadão romano, mesmo o do
o I a. C., o das guerras civis, não é apenas um animal feroz ou um fantoche
esseiro, pronto a vender um voto de que não vê o lucro, espectador corrupto
«disputas dos grandes». Pensava, é certo — e porque não? —, nos seus inte-
s, mas o horizonte desses interesses ia sempre muito para além dos proventos
orrupção. Só após vinte anos de atrozes guerras civis, em finais do triunvi-
é que o espírito público parece desaparecer para sempre e os *cives*, para utili-
s palavras de Horácio, «colocam o dinheiro acima de tudo, a virtude depois
escudos» (*Epístolas*, 1, 1, 53). Tantos massacres forneciam evidentemente
nas desculpas.

classe política. Até aqui, afastando-me tanto quanto possível, de uma ima-
idealizada, falei «do» cidadão ou «dos» cidadãos. Deixei de parte aquilo a
e poderia chamar a «classe política». De facto, um outro retrato seria tam-
possível ou necessário: o do «homem político» romano, também ele, claro
diversificado conforme os tempos, as hierarquias do poder e o sucesso;
s de espaço impedem-me de o fazer. Aliás, tal trabalho poderia ser conside-
inútil, porque a literatura antiga que chegou até nós parece ter sido seduzida
várias tipologias que o tema sugeria e que se foram sucedendo no tempo,
estemunhos disso são numerosos e credíveis. Para começar, vemos, em Tito
e em Plutarco, os heróis mais ou menos lendários da época da República
e pura: personagens como Fabrício, com a sua «grande alma» (Rousseau),
nato e o seu arado, Mânlio e os seus *imperia* cruéis. Mas tarde, os impávidos
ais — como Fábio *Cunctator* —, os homens novos, com enormes capacida-
finanças precárias, como Cícero, os chefes militares que disputam entre si
nazia. Mais tarde ainda, a extraordinária *Vida de Atico* de Cornélio Nepos,
ie de negativo do típico senador ambicioso; a galeria dos cortesãos, de que
staca um ou outro herói ou sábio, em Tácito; e, por fim, os monstros trans-
s do poder supremo, em Suetónio. Tudo isso é decerto demasiado escolás-
para ser verdadeiramente útil. Talvez sejam mais concretas as poucas obras
ficas, éticas ou didácticas que, nas várias épocas, traçam o retrato ideal, a
l ou — coisa mais interessante — os conhecimentos (ou o tipo de cultura)
derados adequados e desejáveis para quem deve governar, de perto ou de
, a República ou o Império: o *De officiis* e o *De oratore* (ou alguns excertos
ntados do *Pro Murena*, do *Pro Sestio*, do *Pro Rabirio*, mas também de *De*
lica) de Cícero; algumas páginas de Salústio, Veleio, Valério Máximo,
a e, de novo, Tácito. Tais testemunhos, que por vezes surgem dissimulados,
n sido investigados até ao fundo? A incidência, aos vários níveis do poder
vários períodos, do conformismo social, da educação e do interesse deveria
rocurada em todos os testemunhos acessíveis (incluindo a imagem nítida e
amente interessada fornecida pela epigrafia); este não é certamente o local
iado para o fazer. Em contrapartida, e para terminar, limitando-me à época
licana, gostaria de recordar alguns dados por vezes esquecidos. Antes do
as palavras. Em latim, não há nenhuma palavra que designe o «homem
co», a não ser, na sua nudez, aquela que designa também o cidadão, *civis*.
omem político» ideal é o *bonus* ou o *optimus civis*. Poder-se-ia imaginar, a
sito, uma democracia ideal. Todavia, convirá ter em conta que Roma é uma
e censitária, onde nem todos os cidadãos eram admitidos nas legiões, ou nas
rias mais influentes no interior dos comícios, e onde também nem todos
m ser admitidos nos cargos públicos. Para os plebeus, após a eliminação

do patriciado, nos séculos IV e III a. C., deixou de haver uma incapacidade de nascimento (que continuou a existir para os libertos). Em contrapartida (coisa que muitas vezes se esquece), passou a haver exigências censitárias. Na realidade, para poder aspirar a todas as honras, cujo primeiro grau era, de facto, o de tribuno militar, tem de se poder servir na cavalaria — portanto, estar inscrito no censo equestre e possuir os níveis de honorabilidade («ingenuidade») inerentes. Para além disso, é necessário — pelo menos até ao início do século I — ter realmente feito alguns anos de serviço militar (essa condição parece atenuada por volta de 75 a. C., mas uma experiência nos campos militares, ainda que breve, continua a ser indispensável, tal como para o exercício dos cargos municipais). Em compensação, durante a República, a hereditariedade (ou seja, o facto de se ter um pai já senador ou magistrado) não é imposta pela lei ou pela norma; é, porém, a prática dominante. Aos «homens novos», filhos de notáveis, simples cavaleiros, é reconhecido o direito de aspirarem às honras — e também, na peugada de um Mário ou de um Cícero, aos postos principais; que esse caminho seja depois fácil é uma outra história. No tempo de Augusto, porém, o acesso às honras passa a ser reservado, em princípio, aos filhos dos senadores. Todavia, não se pense numa mudança radical: há sempre uma oportunidade de «promoção» política e social, quase equivalente, para a ordem equestre, ou mesmo, excepcionalmente, para as outras categorias, embora essa promoção já não dependa, como na República, exclusivamente do voto dos comícios; agora, está sujeita ao controlo e à vontade do príncipe que, através de dois processos diferentes, a concessão do laticlavo e a *adlectio*, controla pessoalmente o que dantes era um «benefício» do povo.

Segundo facto a não esquecer: a «política» definamo-la, de momento, como o acesso às magistraturas (o que traduz o sentido preciso de expressões latinas tais como *rem publicam capessere*, *ad rem publicam adire*, etc.) — não é apenas uma carreira: é também geradora de estatuto, ou seja, determina não só a influência e o poder mas também, por assim dizer, a «dignidade», as prioridades hierárquicas oficiais, o quadro jurídico das condições sociais. Em suma, modela e organiza, em muito grande parte, a vida social. O estatuto de senador (a partir de Augusto passa a existir, oficialmente, uma *ordo senatorius* que reúne todos os *agnati*) não detém apenas o monopólio da deliberação e dos cargos «políticos»: implica também «insígnias exteriores», privilégios de prioridades, mas, da mesma forma, vantagens especiais no domínio do direito privado (matrimonial ou testamentário) ou judicial. É certo que, na sociedade romana, para lá dessa organização por estatutos jurídicos e por «ordens», se pode descobrir outras divisões, outras estruturações: a economia, a riqueza, a estirpe ou o parentesco também tinham a sua importância. Mas nada é tão constante, tão coercivo — tão oficial, sobretudo — como essa hierarquização política da sociedade que, em todos os protocolos, coloca o cônsul acima do pretor e distribui pelas famílias do *establishment*, em função do número de antepassados celebradores de triunfos ou de classe censória, todos os graus, meticulosamente calculados, de «nobreza» ou de «não nobreza». Foi esse, em qualquer caso, o «modelo» que o direito, a educação (e, em breve, os imperadores) mas também a eloquência tenderam a impor: enquanto geradora de estatuto, e portanto de «dignidade», a «política» tende a prevalecer sobre o social. É possível que a realidade sociológica seja diversa, mesmo no seio das famílias senatoriais, que existam (como se afirmou recentemente) revoltas contra tais coerções, fugas para a esfera da «crematística», das finanças, da indústria, mas é bastante significativo que tais fugas sejam encobertas e levem a excluir da memória colectiva aqueles que as empreenderam.

Tendo em conta estes três dados fundamentais e quase permanentes (qualificações censitárias, obrigação do serviço militar, determinação do estatuto social através das honras políticas) seria necessário ir mais além e tentar delinear, em muitos dos seus aspectos, a condição existencial do homem político romano, e as características que ela lhe impõe. A limitação do recrutamento faz dele, naturalmente, o tipo acabado do «homem oligárquico». Acrescente-se ainda que, muito em breve, na sociedade romana, decididamente patriarcal, e onde se dá valor à idade do homem e da tradição, o facto de se ter antepassados (leia-se: antepassados já «políticos») cria um preconceito favorável: a hereditariedade de facto (e também de direito para o patriciado) é pois determinante. Porém, ao contrário do que se verifica nas nobrezas modernas, nunca é suficiente para garantir a manutenção do estatuto: para que isso aconteça, é necessária a sanção, ou a unção, do voto popular, em todas as gerações.

Nada pode fazer esquecer que as *honores* não são nem vitalícias nem adquiridas de antemão. Existem casos e épocas em que o povo se inclina perante as imagens, mas é sempre livre de manifestar a sua recusa ou a sua inconstância. O facto não cria o direito. Em suma, as *honores*, os títulos, as dignidades — embora isso seja falso historicamente — não são dádivas gratuitas: são apenas funções que a *res publica* exige. E, a partir de finais do século II, haverá quem chegue a defender que não passam de benefícios do povo, que os concede, e que aqueles que os recebem estão portanto, em certo sentido, «ao serviço» (o termo é efectivamente utilizado, e não apenas pelos «democráticos») não tanto do interesse colectivo abstracto mas dos desejos concretos dos cidadãos. Em casos extremos, um voto podia mesmo destituir um magistrado eleito, coisa que aconteceu (ainda que raramente) após 133 a. C.

O facto de tudo acabar por depender dos sufrágios do povo tem, no entanto, uma consequência notável (como na maior parte das cidades): embora a decisão seja por vezes obtida mediante comportamentos de tipo meramente ritual, implica muitas vezes (mesmo para escolhas de homens, as eleições) um verdadeiro debate. Por conseguinte, uma linguagem corrente, uma vasta gama de argumentos, técnicas de persuasão. Daí deriva, em primeiro lugar, o papel da eloquência, não técnica de sedução, mas arte de convencer — pelo menos em princípio. O que implica o conhecimento, e o reconhecimento, do outro. Tais princípios — cuja teoria ideal (e recíproca, quer para o povo quer para o político) será expressa, na peugada dos Gregos, por Cícero no século I — acabaram por converter a arte oratória no cadinho e na síntese de toda a virtude pública. É certo que existem sempre outras formas de diálogo com os cidadãos: o recurso brutal à autoridade, a astúcia ou a intimidação, a calúnia, o panfleto, a invectiva; num turbilhão cada vez mais rápido, rodando até ao abismo das guerras civis, a política romana arrasta consigo à mistura o melhor e o pior, a eloquência de Tibério Graco (ou de Cícero, ou de Catão), o dinheiro de Verres, as ignóbeis provocações de Vétio, as invectivas de Clódio, as calúnias obscenas do pseudo-Bruto, os libelos anónimos, os falsos testemunhos e a altiva coragem de Pompeu. Mas tudo se apresenta como sobre um amplo palco, tudo ou quase tudo é público. O segredo e o silêncio só chegarão com o Império.

Palavras, sem dúvida. Mas essas palavras não eram um jogo inútil. Essa República, ao mesmo tempo conformista e turbulenta, sabia inspirar a devoção e mesmo o sacrifício. É uma outra questão saber-se como o sistema político assegurava um mínimo de competência para as várias actividades que exigia: militares, financeiras, diplomáticas, jurídicas. O conteúdo do ensino e da cultura

antigos não dizia directamente respeito a essas questões. A organização do *cursus honorum* garante sensatamente uma aprendizagem gradual, impondo condições de idade e uma ordem fixa das magistraturas: a experiência supria assim a formação teórica quase inexistente. Mas essa gerontocracia potencial contém em si o seu antídoto: o tribunato da plebe, aberto muitas vezes a jovens (nobres e não nobres), é o resultado da acção, uma espécie de «magistratura da sedição» que detinha quase totalmente o monopólio da iniciativa legislativa: modo mais exaltante, provavelmente, mas também mais arriscado, de atrair a atenção e o favor do povo do que por exemplo, empanturrá-lo de jogos e de espectáculos durante uma edilidade faustosa. Bem vistas as coisas, essa oligarquia só tem duas competências bem consolidadas: a ciência militar (que, em Roma, segundo Políbio, é disciplina e aplicação), e o direito, direito civil em primeiro lugar, grande escola de acção e de pensamento. Não a arenga, o ofício de advogado — que aparecerá mais tarde, no século I a. C. e durante o Império —, mas a ciência do jurisconsulto, que se ocupa mais da solução de direito do que dos factos, que dá as suas *responsa* a clientes, amigos e pessoas comuns, com a «autoridade» que lhe é conferida tanto pela função como pela ciência ou pela lógica. E que, mediante tais procedimentos — facto notável — vai elaborando a pouco e pouco a prática jurídica e contribui para a própria construção do direito. Bom soldado (começou a sua carreira aprendendo a obedecer), bom oficial, bom general, o «político» romano é também o homem de espírito iluminado, rodeado de consulentes, de clientes (e alunos!), que, devido ao seu saber, ao seu bom senso e à sua moralidade (*vir bonus*) exprime também o direito, ilumina o pretor, e contribui assim para a salvação da pátria, dando se possível a cada um «o que lhe compete». Mais tarde, é certo, a tudo isso virá misturar-se a eloquência judiciária, a arte de comover os jurados — e os espectadores —, de manipular as testemunhas, de convencer a todo o custo; em suma, de pôr em cena o grande espectáculo que é um processo judicial romano. Transferindo-se para o Forum, nos mesmos espaços e com os mesmos actores, o jogo assemelha-se muito à política, imitando-a naturalmente quer no melhor, quer no pior.

Curiosamente, nessas concretas fieiras de formação e selecção dos governantes, surpreende-nos a aparente ausência de tudo o que diz respeito propriamente à administração e às finanças. Sob este último aspecto, a ignorância de alguns responsáveis é notória. A explicação é relativamente simples. Em primeiro lugar, havia uma separação bastante nítida entre os magistrados responsáveis e a administração propriamente dita (a do Tesouro, por exemplo) que estava entregue a escribas profissionais, organizados em «ordem corporativa», recrutados por vezes de uma forma dúbia, senhores de facto das operações. A administração fiscal também não existia, já que estava entregue, sob a forma de «concessão geral», a companhias privadas de publicanos que recebiam as rendas do Estado, companhias de que os senadores e os magistrados estavam, em princípio, rigorosamente excluídos. Daí a sua concentração nas mãos dos cavaleiros, homens ricos mas que não eram senadores. É certo que houve contactos (e tráficos) clandestinos entre os dois grupos, mas a lei que, apesar de tudo, era por vezes aplicada, opunha-se a isso. Daí, segundo parece, a inutilidade da competência financeira como qualificação para os altos cargos. Todavia, esse inconveniente não era preocupante. Na sociedade romana, qualquer «grande» está, na prática, rodeado por um vasto estado-maior privado composto de escravos, libertos e clientes, cuja educação especializada se destina exclusivamente ao serviço do senhor: «ao pouco engenho de um tal, supria o engenho de outro»: o que o príncipe realizará depois para

seu serviço exclusivo já existia em embrião, e em vários exemplares, na República moribunda. Aliás — e é o último ponto que evocarei —, por maiores que fossem as responsabilidades dos magistrados em Roma, era o controlo colectivo do senado que acabava por ser determinante: a memória colectiva do grupo, a vigilância dos anciãos ou dos adversários obrigava a aguçar o engenho ou substituía-o. Pressão social, coesão dos grupos, respeito pela tradição serviam, em suma, de cimento para essa República rústica e militar cuja irresistível ascensão suscitou a admiração de Políbio.

No entanto, a vida política romana não era tranquila. Nela se arriscava sempre qualquer coisa, desde o início. Em primeiro lugar, a vida: magistrados e velhos senadores eram acima de tudo oficiais e generais. A guerra antiga não poupa os chefes: em 216, após três anos de guerra contra Aníbal, já tinham morrido 170 senadores (num total de 300). Mas chegou o tempo em que os homens políticos romanos enfrentaram o risco supremo, nas lutas intestinas e depois nas guerras civis. A partir de 149 e sobretudo de 123, os grandes processos judiciais passaram a ser um elemento essencial dos conflitos: marcam, normalmente, as várias etapas das carreiras, mas também as destróem muitas vezes, e o preço a pagar é a morte civil ou a morte pura e simples. Não é este o lugar para se examinar as causas desta espiral de risco: notamos, é certo, que ela culmina, durante as guerras civis, nos mortos nos campos de batalha, nos massacres ou nos ajustes de contas — enfim, nas «proscrições», que colocavam um indivíduo à margem da lei sem apelo nem agravo. Embora os números das vítimas transmitidos pelas nossas fontes sejam exagerados (40 senadores em 81, 300 em 43), representam uma proporção notável no seio daquela a que se deve chamar, e legitimamente, a «classe política». Possuímos testemunhos seguros de que, antes desses sangrentos episódios, o aumento dos perigos fora percebido por alguns: daí, a recusa das ambições pessoais e o refúgio no ócio (*otium*) por parte de filhos de senadores ou de muitos cavaleiros. A literatura ou os negócios talvez tenham ganho com isso. A República, porém, morreu.

CAPÍTULO II

O SACERDOTE

por John Scheid

Seria errado falar, no singular, *do* sacerdócio romano ou *do* poder sacerdotal romano. Estas funções só podem ser analisadas sob o ponto de vista da pluralidade, e em relação a um contexto social concreto. Em Roma, as situações religiosas eram multiformes e por isso havia inúmeras competências sacerdotais. Assim, a riqueza das figuras romanas do sacerdócio está longe de se reduzir à distinção entre os que são sacerdotes (*sacerdotes*) e os que não usam esse título, ou entre sacerdotes públicos e privados. Fosse qual fosse a categoria em causa, comportava sempre actores cultuais, sacerdotes e não sacerdotes. Para além disso, a par do poder sacerdotal de Roma propriamente dito existiam numerosos cargos sacerdotais nas várias cidades.

Por outras palavras, falar dos sacerdotes em Roma implica sempre uma série de distinções e de concretizações, e o que é preciso decidir é se se deve tratar o assunto em relação aos Romanos enquanto cidadãos ou enquanto habitantes de Roma, sem esquecer que a maioria dos cidadãos romanos vai deixando progressivamente de residir em Roma, passando a residir nas cidades do império, dotadas de instituições próprias. Por motivos não só de espaço, mas também de compreensão, falaremos do sacerdócio sobretudo no contexto da Urbe, o que permite unir cronologicamente a República e o Império, e fazer uma descrição bastante complexa das figuras sacerdotais, que possa servir de modelo para a maior parte das cidades de cultura e de direito romanos. Porém, mais uma vez, é necessário lembrar que, se adoptarmos o ponto de vista de um contemporâneo de Cícero ou de Marco Aurélio, deveremos ter sempre presente a existência, em Roma, de sacerdócios e de funções religiosas diferentes dos sacerdócios romanos em sentido restrito. Um romano podia cruzar-se e conviver diariamente com os responsáveis religiosos de comunidades estrangeiras estabelecidas nas margens do Tibre, Egípcios, Hebreus ou Gregos da Síria ou da Ásia Menor, comunidades que, por outro lado, iam propagando os seus princípios espirituais e cujos cultos se tornaram amiúde, de acordo com os acontecimentos, parte integrante do património religioso do povo romano: antes da vitória definitiva do cristianismo, o número e a natureza dos sacerdotes romanos nunca deixou de aumentar. Será necessário, além disso, recordar o carácter provisório e parcial de qualquer inventário das figuras sacerdotais romanas.

A maior parte da nossa exposição referir-se-á aos cultos públicos, não porque sejam predominantes em relação às outras expressões cultuais dos Romanos, mas porque influenciaram durante mais tempo e de uma forma mais incisiva toda a população, ou, mais simplesmente, porque são os que conhecemos melhor. Contudo, o modelo oferecido pela vida religiosa pública de Roma pode ser aplicado, sem demasiados riscos, à vida cultual privada, que se vivia nos «colégios» ou em família, e também à das cidades do Império, por muito pouca que seja a incidência das formas tradicionais da religião.

Depois destas premissas, surge uma primeira pergunta. A quem poderemos chamar sacerdote, em Roma? Já dissemos que, mesmo no interior do quadro tradicional, não basta designar como tal a personagem que ostenta o nome de sacerdote, *sacerdos*, como, por exemplo, no cristianismo: eram sacerdotes romanos todos os que realizavam actos cultuais para uma determinada comunidade. A definição continua, porém, incompleta e conduz a um paradoxo: aqueles que corresponderiam melhor a essa definição não seriam os que eram denominados *sacerdotes*, mas os magistrados ou os *patres familias.* Os sacerdotes propriamente ditos tinham mais uma qualidade: eram os depositários do direito sagrado, que só eles podiam administrar e desenvolver, e nesse ministério eram necessariamente assistidos pelo senado, que, por seu lado, não exercia nenhuma actividade cultual. Portanto, é preferível considerar o sacerdócio como o exercício de uma autoridade religiosa, cujo poder de iniciativa comporta os aspectos rituais do culto ou o controlo do sistema religioso. Para se compreender melhor a originalidade e a riqueza desse poder sacerdotal, definiremos em primeiro lugar todas as funções do sacerdote existentes em Roma; numa segunda fase, examinaremos a natureza dos comportamentos sacerdotais.

Quem é sacerdote em Roma? Como na maioria das religiões antigas, parece simples dar uma primeira resposta: o culto e o poder sacerdotal eram acima de tudo um atributo masculino, tanto no plano público como no plano privado. Celebrado em nome de uma comunidade, o acto sacerdotal não podia ser confiado a uma mulher, incapaz de representar outrem que não ela própria. Isso não significa, porém, que as mulheres fossem excluídas do culto. São conhecidas todas as funções sacerdotais femininas, tais como o serviço de vestal ou de flamínia, bem como o serviço cultual das matronas, em público e em privado. No entanto, quando uma mulher exerce um papel sacerdotal está sempre subordinada a um homem; em caso contrário, deixava de ser uma mulher em sentido pleno. As flamínias, ou mesmo as mães de família, eram de facto assistentes dos maridos, executando tarefas marginais e complementares das do flâmine ou do *pater familias.* Salvo raras excepções, como, por exemplo, na altura dos Damia, em que quem oficiava eram as vestais, o acto cultual por excelência, o sacrifício, era-lhes interdito. Todavia, as Vestais, que estavam subordinadas à autoridade do pontífice máximo, não eram nem donzelas, nem mulheres casadas; situavam-se numa dimensão intermédia entre estas categorias sexuais. Quanto às matronas, realizavam ocasionalmente sacrifícios, como no dia da Fortuna Virile, mas, neste caso, as fontes especificam que se tratava de um privilégio excepcional, concedido às mulheres por terem salvo a cidade quando os homens não foram capazes de o fazer.

Com o passar do tempo surgiram em Roma outros sacerdotes femininos: o de Ceres aventina, o de Baco e o de Ísis, mas são figuras sacerdotais introduzidas na religião pública ou privada dos Romanos por imitação das divindades estrangeiras cujo culto celebravam. Admitidas pelos Romanos enquanto figuras inseparáveis das práticas cultuais, essas sacerdotisas, mais do que modificar o sistema romano, enriqueciam-no com as variantes significativas que nele introduziam. Tal como os deuses naturalizados, eram mais o sinal da ampliação do próprio conceito de romanidade — que a pouco e pouco ia englobando, a par do antigo espírito romano-itálico, também os deuses, os territórios e em breve as elites do mundo inteiro — do que o reflexo das convicções religiosas dos Romanos. Seja como for, não se deve perder de vista que na religião pública esses cultos e esses sacerdotes naturalizados estavam subordinados à autoridade do colégio sacerdotal,

exclusivamente masculino, dos *(quin)decemviri.* O exemplo dos Livros Sibilinos é, segundo este ponto de vista, significativo. Esses livros, que eram o único oráculo que vaticinava o futuro de Roma, provinham da Campânia, portanto do estrangeiro, e tinham sido ditados por uma mulher, a Sibila de Cumas. Engrenagem indispensável das instituições romanas, venerados como um dos talismãs da cidade, esses oráculos pareciam, à primeira vista, revelar a intromissão de uma profetiza, de uma sacerdotisa, ainda por cima estrangeira, no próprio coração da vida pública. Todavia, a remota profetiza e os *Livros* por ela vendidos, segundo a tradição romana, ao rei Tarquínio, dependiam inteiramente do colégio dos *(quin)decemviri* que eram os únicos que podiam consultá-los e fazê-los falar para os magistrados e para o senado.

Todos estes factos, e muitos mais ainda, levam-nos a não menosprezar o papel das mulheres no exercício do poder sacerdotal. Embora excluídas do papel principal, ocupavam, todavia, e necessariamente, o papel secundário, já que eram coadjutoras indispensáveis do homem; separado da flamínia, o flâmine de Júpiter já não podia desempenhar as suas funções; sem as Vestais, a própria Roma já não podia desempenhar o seu papel na História.

Por outras palavras, nas tradições romanas, o acto sacerdotal é muitas vezes representado como uma colaboração necessária entre homens e mulheres.

Mas esta definição é ainda imprecisa. Se os homens eram idóneos devido ao seu sexo (e com o apoio das mulheres) para representarem os interesses da comunidade, também era necessário que fizessem parte íntima dessa comunidade. Por conseguinte, só os cidadãos podiam desempenhar um cargo cultual na *res publica*, e só os varões de uma família podiam ocupar-se do culto doméstico. Embora não integrados no sistema religioso romano, os estrangeiros podiam celebrar o culto nos templos romanos, se para isso tivessem autorização do senado ou da autoridade competente, ficando estabelecido que no seio das suas famílias ou nas suas comunidades não estavam, obviamente, sujeitos a nenhuma restrição. Quanto aos escravos, estavam de certo modo na mesma situação das mulheres e dos estrangeiros, já que ajudavam o seu senhor no exercício dos poderes sacerdotais, mas também podiam receber o encargo de o representarem.

Reservado principalmente aos cidadãos de sexo masculino, o ministério sacerdotal não era porém acessível a todos os cidadãos num contexto indeterminado. Fosse qual fosse a amplitude da comunidade considerada — todo o povo ou uma parte dele — o poder de agir em seu nome só era concedido a alguns: em Roma não se tornava sacerdote quem o desejasse: o sacerdócio não era uma questão de vocação (pelo menos, não nos cultos tradicionais), mas de estatuto social. Como os actos religiosos eram celebrados em nome de uma comunidade, e não em nome de indivíduos, só aqueles que estavam destinados, pelo seu nascimento ou pelo seu estatuto, a representá-la exerciam as funções sacerdotais.

No âmbito da *familia*, era o *pater* que assumia a responsabilidade de todas as acções cultuais comunitárias como o sacrifício, os ritos nupciais ou fúnebres, quer os celebrasse pessoalmente quer delegasse os seus poderes em qualquer outro membro da família, um filho, um liberto, um escravo. Fora da *familia*, qualquer indivíduo de sexo masculino que tivesse meios para isso podia agir por conta própria e eventualmente por conta da pequena comunidade que dependia dele (por exemplo, a família «nuclear»); mas os seus gestos não vinculavam a *familia* no seu conjunto.

A distribuição das funções sacerdotais no seio de uma família era determinada tendo por base o nascimento; todavia, na vida comunitária do povo romano, o que determinava essa distribuição eram as regras tradicionais da vida pública. Portanto, as funções sacerdotais eram confiadas a todos aqueles que eram, ou tinham sido, regularmente eleitos como magistrados ou sacerdotes do povo romano.

Todos os magistrados tinham de desempenhar funções sacerdotais. Os cônsules tinham de celebrar uma grande parte dos inúmeros sacrifícios contidos no calendário citadino, a começar pelos do dia 1 de Janeiro, realizados para cumprir os votos pronunciados no ano anterior pelos seus predecessores, pela «saúde» da *res publica* e, durante o Império, pela do príncipe reinante. Depois deste sacrifício, tinham de formular novos votos. Pouco depois da sua investidura no cargo, os cônsules tinham também de presidir ao antigo sacrifício federal no Monte Albano, na época das *Feriae Latinae*, antes de sacrificarem em Lavínio. Ou então, assistiam aos *Ludi Romani* de 15 de Setembro (antes de eles serem confiados aos *edis curuis*) e mais tarde, durante o Império, às festas que se celebravam pela vitória de Acio, no aniversário de Augusto e em muitas outras. Porém, era ao pretor urbano que competia assegurar os sacrifícios em honra de Hércules na Ara Máxima e presidir aos outros jogos (como os Apolinários e os *Ludi piscatorii*); em geral, em caso de impedimento dos cônsules, os pretores substituíam-nos nas suas funções sacerdotais. Todos os outros magistrados, de acordo com a sua categoria e as suas funções, dedicavam uma parte do seu tempo aos ritos sacrificiais públicos. Para além desses actos ordinários (*sollemnes*), havia por vezes sacrifícios e votos excepcionais, cuja iniciativa competia aos cônsules.

Seria errado acreditar que este género de sacrifícios eram actos pouco empenhativos, a que os magistrados se limitavam a assistir. Pelo contrário, eram liturgias demoradas e complexas, que exigiam dos magistrados um considerável emprego de tempo e de meios, a ponto de os cônsules, cujas funções aumentavam à medida que as conquistas iam progredindo, terem de ser cada vez mais substituídos por outros magistrados. Sacrificar significava fornecer vítimas, formar uma equipa de assistentes sacrificiais, pedir ajuda a um colega e eventualmente a um sacerdote e, sobretudo, significava passar uma grande parte do dia cívico (desde o nascer do Sol até ao início da tarde) no local do sacrifício: além disso, todos os actos dessa liturgia exigiam do magistrado atitudes, gestos e palavras de autoridade, desde a imolação da vítima até à oferenda das vísceras (*exta*) aos deuses e à «divisão» das carnes reservadas aos participantes no ritual. Supomos também que o magistrado tratava da organização do banquete sacrificial ou da distribuição de alimentos que o substituía. Por ocasião das grandes festas, faziam-se inúmeros sacrifícios, a que se seguiam jogos organizados e presididos pelo magistrado celebrante.

A actividade sacerdotal dos magistrados não se limitava às competências sacrificiais ou à possibilidade de consagrar santuários aos deuses públicos. Outra importante competência religiosa eram os auspícios. Por lei, qualquer acto importante da vida pública era precedido e determinado pela consulta dos auspícios ou, eventualmente, pela interpretação de auspícios não exigidos. Consultar os auspícios significava interrogar os deuses — Júpiter, sobretudo — acerca da oportunidade de executar um ou outro acto público; a divindade limitava-se a dar uma resposta positiva ou negativa. As técnicas de interpretação eram muitas e complexas (a observação dos pássaros em voo e, mais frequente em finais da República, a análise do comportamento dos frangos sagrados); como nos sacrifícios,

o magistrado oficiava auxiliado por sacerdotes especializados, mas era sempre ele o «mestre» da consulta.

Por fim, e este poder não era decerto menor, os cônsules tinham autoridade para tomar iniciativas em questões religiosas. Eram eles quem se dirigia aos colégios sacerdotais e quem consultava o senado a propósito dos problemas religiosos que surgiam ou das inovações que se tornavam necessárias: as novas divindades públicas estabeleciam-se em Roma a pedido dos cônsules. Quando se tratava de inovar, ou se verificavam crises, o senado — conselho dos ex-magistrados — exercia no seu conjunto prerrogativas de tipo sacerdotal, já que aconselhava, controlava e ajudava os magistrados na elaboração das decisões e nas tarefas religiosas.

Por fim, não se deve esquecer uma outra figura colectiva do sacerdócio: os patrícios, que detinham desde o nascimento o poder de consultar auspícios em caso de ausência de um magistrado competente; este procedimento, porém, só funcionava num período de vazio de poder, de um «interregno».

Chegou a altura de perguntar para que serviam, neste sistema, os colégios sacerdotais propriamente ditos. Antes de responder a esta pergunta, será talvez oportuno descrever resumidamente os principais sacerdotes públicos de Roma.

À excepção de alguns sacerdotes ligados a um culto ou a um santuário (como, por exemplo, a sacerdotisa pública de Ceres), os sacerdotes romanos estavam agrupados em colégios ou confrarias cujos efectivos eram limitados. No fim do período republicano e durante as primeiras dinastias imperiais, a maior parte dos sacerdotes agrupava-se em quatro grandes colégios. O primeiro, o colégio pontifical, presidido pelo sumo pontífice, era constituído pelos pontífices, os flâmines, o *rex sacrorum* e as vestais. O segundo mais importante era o colégio dos áugures, que precedia o dos decênviros — convertido, por volta de 80 a. C., no dos quindecênviros — encarregados da consulta dos Livros Sibilinos, e o dos setênviros, encarregados dos banquetes sagrados. A par destes colégios existiam confrarias, que se dedicavam sobretudo a tarefas cultuais, e relativamente limitadas durante a República: os sálios do Palatino e do Quirinal, os lupercos, os irmãos Arvais, os *sodales Titii*. Durante o Império, foram sendo criadas várias confrarias dinásticas, derivadas da divinização dos imperadores: os *sodales Augustales Claudiales*, os *sodales Flaviales Titiales* e os *sodales Antoniniani*.

As funções rituais destes sacerdotes serão analisadas mais adiante; entretanto, será suficiente notar que, embora possuíssem prerrogativas próprias, celebravam em grande parte as mesmas cerimónias dos magistrados. Sendo assim, o que é que os distinguia dos magistrados, de quem pareciam, durante os actos rituais, não passar de duplos? Segundo as tradições romanas, os primeiros sacerdotes ajudavam o rei das origens, o mítico magistrado, a exercer as suas funções sagradas. Com a República, os sacerdotes ter-se-iam parcialmente separado dos magistrados, para continuarem a exercer uma parte dos poderes régios, vedados aos magistrados da República, tendo o próprio rei desaparecido ou tendo-se convertido num simples sacerdote (*rex sacrorum*). De facto, fora dos grandes actos litúrgicos da *res publica*, como por exemplo os votos, os sacrifícios, ou a consulta dos auspícios, directamente ligados ao governo, os pontífices, os flâmines e os áugures celebravam os ritos do calendário arcaico como se perpetuassem um cerimonial que não competia aos magistrados da República. Com o passar do tempo, as funções sacerdotais ampliaram-se e os sacerdotes dos quatro grandes colégios tornaram-se também depositários legais e únicos do direito sagrado. As suas decisões não tinham força executiva a menos que o seu *ius* lhes concedesse

preventivamente o poder, mas administravam e transmitiam (em última instância) o direito sagrado aos magistrados e ao seu conselho, o senado. Portanto, os sacerdotes distinguiam-se dos magistrados por uma divisão das tarefas rituais e pela competência jurídica extrema, sem esquecer, por fim, que alguns sacerdotes, pelas suas atitudes rituais, representavam os poderes, as qualidades e a função do seu senhor divino, o que os magistrados só faziam excepcionalmente, e em especial quando encarnavam a antiga plenitude do poder público e sagrado na celebração do triunfo decorrente de uma grande vitória militar.

Às funções características dos sacerdotes vem ainda somar-se a especificidade do seu recrutamento. Os poderes sacerdotais dos magistrados eram concedidos, tal como o *imperium* e a *potestas*, pela eleição popular seguida, segundo os casos, pelos auspícios de investidura. O poder dos sacerdotes tinha uma origem diferente; aliás, o seu estatuto pessoal não era, segundo parece, o mesmo dos outros representantes do povo romano. À primeira vista, os sacerdotes públicos provinham geralmente, como os magistrados, do meio senatorial, e a maior parte deles percorria as mesmas carreiras políticas. No entanto, se se observar mais atentamente, há diferenças formais que sobressaem. Como os Romanos exprimiam normalmente em regras ou costumes formais tudo o que lhes parecia indispensável para manter uma certa igualdade no seio da elite senatorial e para controlar o exercício do poder, as normas que determinavam a escolha dos sacerdotes, e também a sua evolução depois do advento da República, em 504 a. C., contêm indícios preciosos acerca da posição dos sacerdotes na «ordem constitucional» romana.

Após o desaparecimento dos reis, se a escolha dos magistrados e as modalidades de exercício dos seus poderes foram rapidamente sujeitas a um controlo rígido, os sacerdotes perpetuaram uma forma de recrutamento que poderemos ser tentados a definir como «pré-republicana». Os colégios sacerdotais cooptavam os seus membros sem qualquer controlo externo e independentemente dos critérios censitários ou dos requisitos de idade que regulavam o acesso às magistraturas. Como vimos, os sacerdotes exerciam no campo religioso poderes equivalentes aos de um cônsul, embora não tivessem sido eleitos e não fossem senadores; além disso, mesmo que tivessem sido eleitos muito novos, conservavam o seu cargo durante toda a vida. É certo que não dispunham do *imperium*, nem podiam convocar o povo ou o senado, mas os áugures tinham o direito de adiar os comícios eleitorais durante os quais constatavam sinais favoráveis; mais em geral, os pontífices, os áugures e os quindecênviros, embora sem o papel eminente do sumo pontífice, influíam pesadamente na vida pública com os seus conselhos e as suas opiniões. Por outras palavras, tudo leva a crer que os Romanos concederam aos sacerdotes uma posição central na *res publica*, uma posição que em certa medida se opunha à dos magistrados.

O poder dos sacerdotes e ainda as suas relações com os magistrados podem ser claramente deduzidos, desde o início da República, da evolução verificada no processo de cooptação utilizado pelos colégios sacerdotais.

Numa primeira fase, perante a rápida evolução das normas respeitantes às magistraturas, a instituição sacerdotal perpetuou outras formas de recrutamento, e constituiu um pólo muto conservador que — segundo a tradição — pôde resistir à cooptação dos não patrícios até 300 a. C. Em seguida, as modalidades de recrutamento dos sacerdotes surgiram como símbolo de privilégios oligárquicos e provocaram muitos conflitos. Até finais do século II a. C., os sacerdotes renovavam-se por simples cooptação, ou seja, sem nenhum controlo popular ou senatorial. Todavia, pelo menos a partir de meados do século III, o sacerdote mais importante, o sumo pontífice, já não era eleito, como antes, só pelos pontífices,

mas por uma assembleia especial de 17 tribos, sem dúvida extraídas à sorte, no momento da eleição, dentre as 35 que agrupavam todos os cidadãos. O povo adquiriu assim, pela primeira vez, um direito de controlo sobre a escolha de um sacerdote, embora esse direito permanecesse limitado, já que o sumo pontífice devia ser escolhido entre três pontífices pré-seleccionados pelo colégio pontificial, cujos membros eram eleitos segundo o antigo costume. Um século e meio mais tarde, em 104/103 a. C., a lei Domicia aplicou o mesmo processo eleitoral aos outros sacerdotes, conferindo à assembleia reduzida encarregada de eleger o sumo pontífice o poder de escolher os membros dos colégios pontifical, augural, decenviral e septemviral. O processo comportava diversas etapas. Numa primeira fase, os membros do colégio procediam às «nomeações», ou seja, à proclamação, sob juramento, dos candidatos que consideravam dignos do sacerdócio: cada sacerdote só podia «nomear» um candidato, e nenhum candidato podia beneficiar de mais de duas «nomeações» ao mesmo tempo. Assim, Cícero gabava-se de ter sido «nomeado» pelos áugures Pompeu e Hortêncio. No dia dos comícios sacerdotais, convocados quando num colégio havia lugares vagos, as 17 tribos extraídas à sorte escolhiam entre os *nominati*, cuja lista era conhecida de todos, aqueles que queriam eleger (*creare*). Numa terceira fase, os colégios cooptavam os candidatos eleitos, e alguns sacerdotes, como os áugures, eram também «iniciados» através de uma consulta ao céu.

O novo sistema só era aplicado aos quatro colégios que referimos. Quanto às confrarias, continuaram a aplicar o sistemas de eleição e de cooptação «à porta fechada» até ao fim do Império. Alguns sacerdotes específicos, que pertenciam ao colégio pontifical — os flâmines, o *rex sacrorum* e as vestais — não eram eleitos nem cooptados, mas pré-escolhidos directamente pelo sumo pontífice, eventualmente de entre vários candidatos seleccionados pelos outros pontífices ou pelo senado.

A lei Domicia tencionou pôr fim ao controlo dos sacerdotes propriamente ditos por parte de um número muito restrito de famílias que assim se apropriavam, durante a República, de um poder público que não partilhavam com os seus pares. Sem ser realmente democrático (teremos aliás de pensar se terá sentido utilizar este termo em relação ao regime oligárquico romano), o novo processo de escolha dos sacerdotes alargava inegavelmente o recrutamento e dava ao povo um direito de controlo sobre a cooptação. Neste sentido, a lei Domicia era «republicana». Os sacerdotes tornavam-se, em suma, «quase magistrados», conquistando ao mesmo tempo uma posição de notável relevo: foi provavelmente a partir dessa data que os quatro colégios contemplados por esta lei foram designados *amplissimi*, «de grande relevo». Constata-se, porém, que a distância entre o estatuto de um magistrado e o de um sacerdote continuava a ser grande e que, apesar das aproximações ocorridas nos anos 104/103, se manteve operante.

A nova lei foi primeiro abolida, em 80 a. C., por Sila (que pretendia restaurar as prerrogativas da nobreza sobre o povo) para ser depois restabelecida em 63 pela lei Atia. Sila, como César meio século mais tarde, aumentara o número dos sacerdotes e dos magistrados, o que demonstra os laços entre os sacerdotes e os magistrados que, na mentalidade romana, continuavam a existir. Todavia, apesar dessa evolução, os sacerdotes conservaram a sua especificidade. Mesmo quando, entre 29 e os anos 18/13 a. C., Augusto reorganizou o recrutamento dos sacerdotes, não tocou na especificidade da sua escolha, limitando-se a consagrá-la definitivamente, distribuindo os sacerdotes públicos pela ordem senatorial e pela ordem equestre, e realçando assim a condição de «quase-magistrados» dos sacerdotes da classe senatorial. O processo de recrutamento manteve-se praticamente idêntico. A partir

de 29, o próprio Augusto recebera o privilégio de «nomear» quantos candidatos desejasse, mesmo para além do número permitido pela lei Atia; em seguida, quando passou a fazer parte de todos os colégios sacerdotais e se tornou sumo pontífice, pôde exercer o seu privilégio no interior de cada colégio, e o mesmo fizeram os seus sucessores. A partir de Tibério, a nomeação dos membros dos quatro colégios passou a ser feita anualmente no senado, e já não em assembleias populares; era o senado quem escolhia os candidatos que os comícios sacerdotais se limitavam a confirmar formalmente. Não sabemos até quando os comícios foram convocados para ratificar as escolhas feitas pelo senado, mas pode presumir-se que esse processo se tenha mantido até ao início do século III d.C. Como dantes, as *sodalitates* permaneceram à margem desse processo, embora tenham, a nível interno, adoptado alguns dos seus elementos (em especial as três fases da *nominatio*, da *creatio* e da *cooptatio*), como nos levam a supor as regras por que se regia o colégio dos *Fratres Arvali.*

Apesar de uma ligeira identificação com o estatuto dos magistrados e embora desempenhassem muitas vezes os mesmos ritos que os magistrados, os sacerdotes eram personagens públicas muito diferentes, se bem que nada proibisse ou se opusesse formalmente à acumulação dos dois tipos de funções. Essa especificidade de funções parece corresponder sobretudo à necessidade de uma certa divisão de tarefas entre sacerdotes e magistrados, quer por razões inerentes às regras «constitucionais» da República, que repartiam sistematicamente os poderes, quer, como veremos, por razões propriamente religiosas. Mas, no fundo, quanto à natureza religiosa dos actos cultuais executados por uns ou por outros, ou aos debates respeitantes à religião e ao direito sagrado, é impossível distinguir os sacerdotes dos magistrados: os ritos que celebravam eram do mesmo tipo, e ainda que as suas competências fossem diferentes, tanto uns como outros administravam, em conjunto com o senado, a vida religiosa da *res publica.* Concluiremos, portanto, dizendo que na religião pública do povo romano a função sacerdotal era confiada a todos os que eram representantes eleitos pelo povo: o seu papel mudava de acordo com a função e a classe, mas no fundo todos tinham as mesmas competências religiosas.

As comunidades de cidadãos romanos não residentes na Urbe eram regidas pelos mesmos princípios. Naturalmente, os pró-magistrados que, a partir de Sila, governavam as províncias do império comportavam-se da mesma forma que os magistrados em Roma. Durante o seu mandato assumiam todas as funções sacerdotais que a vida pública das suas províncias podia exigir: a consulta dos auspícios, os votos, os sacrifícios, as consagrações. Mas os poderes dos pró-magistrados diminuíram e, durante o Império, as suas iniciativas religiosas foram subordinadas às do *princeps*. Assim, os auspícios do *princeps* eram superiores aos dos legados ou dos pró-cônsules; ou melhor, era ele quem detinha o poder de consultar os auspícios, pelo menos nas províncias que governava directamente. A consequência mais espectacular foi o rápido desaparecimento, sob o principado de Augusto, dos triunfos dos pró-magistrados, porque a primeira condição para se triunfar era poder consultar os auspícios. Apesar disso, no lugar que lhes competia, os governadores provinciais exerciam as responsabilidades normais de um representante do povo romano, mesmo sem a presença de sacerdotes.

No interior das legiões, o primeiro sacerdote era o comandante da legião, encarregado de celebrar os ritos tradicionais (um calendário de uma ala de auxiliares encontrada em Dura Europos e que remonta a 223-227 d. C. dá-nos alguns extractos desses ritos) e proceder a celebrações excepcionais. Nos bairros de Roma,

os cultos locais eram celebrados nos trívios por *magistri* do *pagus*, que, no tempo de Augusto, se converteram em *magistri* dos *vici*; nos colégios dos artesãos, dos comerciantes ou dos funcionários, eram os *magistri* eleitos que se ocupavam da liturgia, que exerciam e controlavam juntamente com a assembleia dos membros do colégio.

A organização religiosa nas outras cidades do Império era semelhante, de tal forma que é inútil entrar em pormenores. Notamos apenas que o número e a variedade dos magistrados e dos sacerdotes que exerciam as funções sacerdotais eram menores do que em Roma, o que implicava uma maior concentração de competências. Também é de referir que, nessas cidades, os sacerdotes propriamente ditos nem sempre eram vitalícios. Simples etapa na carreira das honrarias, as responsabilidades sacerdotais não constituíam, portanto, senão um aspecto particular das responsabilidades públicas. Voltaremos a este assunto porque prova que não eram as competências, os títulos ou os comportamentos rituais que distinguiam os sacerdotes e os magistrados. Antes, porém, convirá examinar um último ponto: o número dos sacerdotes.

Um milénio e meio de cristianismo habituou-nos não só a uma vida religiosa submetida no seu conjunto ao clero, mas também a uma verdadeira estrutura do poder religioso e a uma presença sistemática desse poder hierárquico em todas as comunidades dos fiéis. Basta, porém, recordar a estrutura das comunidades hebraicas para mostrar que mesmo no mundo ocidental o modelo cristão não é universal. Seja como for, o tipo de organização que nos é familiar não foi certamente o de Roma até à era cristã, à parte uma tentativa efémera em meados do século III d. C. Com efeito, em Roma, nota-se uma extrema difusão dos actos sacerdotais, desde os sacrifícios oferecidos pelos cônsules até aos ritos domésticos celebrados pelos *patres familias.* Não havia um «clero» escolhido para a celebração de todos os actos religiosos: cada magistrado ou sacerdote possuía apenas uma parte das competências e em relação a uma comunidade muito precisa. Os que representavam o conjunto do povo — os magistrados e os sacerdotes de Roma — eram demasiado poucos para poderem oferecer os seus serviços a todos os cidadãos, mesmo quando eram chamados a fazê-lo pelas normas religiosas.

Salvo raríssimas excepções, nenhum romano pensaria em convocar um sacerdote para celebrar o culto em sua casa. Os sacerdotes públicos — por exemplo, os pontífices — só celebravam ritos respeitantes ao povo romano no seu todo, ou, quando um magistrado o requeria, deliberavam acerca das ofensas feitas aos lugares sagrados públicos ou acerca de outros problemas de carácter geral, mas não eram competentes, enquanto sacerdotes públicos, para oficiar para uma comunidade restrita de cidadãos. A única excepção confirmada diz respeito ao matrimónio dos patrícios, a *confarreatio*, que era celebrado pelo sumo pontífice na presença do flâmine de Júpiter: todavia, o estatuto dos patrícios era bastante especial, sobretudo no plano religioso, e a sua prerrogativa não pode ser extensiva a todos os outros cidadãos. Por outro lado, os sacerdotes nunca terão sido consultados e organizados com vista a uma política religiosa comum. Em Roma, para se criar um *lobby* sacerdotal teria sido preciso reunir não só os sacerdotes mas também, pelo menos, os magistrados no exercício das suas funções. É certo que alguns conflitos podiam opor os sacerdotes aos magistrados, e mais exactamente um sacerdote ou um colégio sacerdotal a um magistrado, mas essas disputas referiam-se apenas a normas cultuais concretas, não às pressões que os sacerdotes pretendiam exercer sobre um pretenso poder «laico» ou vice-versa. Com

efeito, como não existia em Roma um âmbito sacerdotal separado dos magistrados e da vida pública, nem sequer se podia falar de um poder «laico».

Veremos agora como o número dos sacerdotes públicos era reduzido. No início do Império, o povo romano contava cerca de 4 milhões de cidadãos do sexo masculino e adultos. Ao mesmo tempo, o número dos magistrados em funções rondava, com variações periódicas, os cinquenta, enquanto os pró-magistrados eram cerca de sessenta. A esses 110 responsáveis de classe senatorial juntavam-se ainda cerca de quarenta cargos específicos entregues a senadores e cerca de setenta funções desempenhadas pelos cavaleiros. A essas 220 pessoas, que representavam, juntamente com o imperador, o essencial do poder público, acrescentavam-se cerca de 83 membros das *sodalitates* — cerca de 190 pessoas; ou, se incluirmos as *sodalitates* particulares, constituídas no seu conjunto por gente muito jovem, dos sálios e dos lupercos (talvez cerca de 60 no total), vemos que existiam 250 pessoas com poderes para desempenharem funções religiosas a vários títulos.

Depois do que dissemos e tendo em conta as competências muito limitadas da maioria das confrarias, os destinos religiosos do povo romano estavam pois nas mãos de um total de 300-400 pessoas.

Este número tão limitado mostra quão absurda é a ideia de um qualquer controlo dos sacerdotes — mesmo na acepção mais lata — sobre a vida religiosa de todos os cidadãos. A essa impossibilidade material alia-se o facto de tal tarefa não competir de facto a esses sacerdotes ou magistrados. As suas competências referiam-se apenas a um conjunto de fiéis, a *res publica*, o povo romano no seu todo, não aos indivíduos que o constituíam: o seu sacerdócio estava associado aos actos de soberania e de governo, não à ajuda e ao controlo dos cidadãos. Estes desempenhavam pessoalmente as funções sacerdotais em sua casa ou nas comunidades restritas a que pertenciam e, quando algum escândalo ligado a práticas religiosas explodia nesse domínio privado, a questão era da competência do magistrado enquanto responsável da ordem pública, e não de um qualquer poder religioso ou dos magistrados enquanto «sacerdotes»: de facto, tratava-se acima de tudo de uma questão de polícia, e os aspectos religiosos submetidos à autoridade eram eventualmente julgados num processo por perturbação da ordem pública e às vezes até por conluios subversivos, mas em nada diziam respeito à autoridade religiosa enquanto tal. Assim quando, em 213 a. C., durante a época mais negra da segunda guerra púnica, o povo, assaltado por um pânico religioso, se entregou a todas as superstições possíveis e imagináveis para a época — e em pleno Fórum, ou seja, na sede dos cultos públicos — foi um magistrado que, em vez do pretor, reprimiu os excessos (Tito Lívio, 25, 1, 6-12).

Percebemos pois que a experiência do cristianismo ocidental não é suficiente para se avaliar, ainda que só exteriormente, o fenómeno sacerdotal em Roma.

Até agora descrevemos exteriormente as figuras romanas do sacerdócio, definindo o estatuto social e político de todos aqueles que tinham a missão de exercer uma missão religiosa em nome da comunidade romana. Agora, abordaremos os sacerdotes sob outro ponto de vista.

Já constatámos que, dado o critério segundo o qual eram escolhidos e o papel que desempenhavam na vida comunitária, os responsáveis religiosos dos Romanos estavam muito longe daquilo que um cristão, por exemplo, designa por sacerdote. Apesar da herança linguística e gestual que os sacerdotes romanos legaram ao cristianismo, nem todos os seus comportamentos rituais foram imitados pelos

sacerdotes cristãos. Esses comportamentos são múltiplos e podem resumir-se a duas atitudes principais, conforme os sacerdotes celebrem e controlem os ritos que estabelecem as relações com os deuses, ou esses ritos sejam a manifestação física de uma função divina. Antes de descrevermos esses dois aspectos do comportamento sacerdotal, não será inútil determo-nos sumariamente num dos princípios fundamentais da religião romana, que ajuda a compreender as diferentes funções do sacerdote.

Tanto nos enunciados cultuais como na reflexão filosófica, os Romanos concebem a cidade ou, num plano subordinado, qualquer comunidade civilizada, como o local onde os deuses e os homens coabitam, *hic et nunc*. Os deuses participam com os homens na vida comunitária e visam, em certo sentido como os magistrados, o bem comum. Segundo a tradição romana, essa coabitação remonta às origens da cidade, e a religião é o conjunto das relações que a cidade (ou uma dada comunidade) mantém e deve manter com os seus deuses: essas relações materiais são aquilo a que se chama o «culto dos deuses» (*cultus deorum*), expressão que, para os Romanos, traduzia não só as homenagens que eram devidas a esses «concidadãos» muito poderosos, em virtude da sua supremacia e em troca dos seus favores, mas também ao diálogo regular com eles.

Todos os actos do culto dependiam da competência dos magistrados e dos sacerdotes, e isso sob todos os aspectos, tanto na execução como no controlo e na definição das normas que os regulavam. Por conseguinte, os diferentes comportamentos sacerdotais tinham por missão gerar, preservar, alargar e controlar a relação da comunidade com os seus deuses. É claro que, numa religião politeísta como a dos Romanos, existiam grandes diferenças entre as funções sacerdotais, mas as duas competências que evocámos acabam por abranger todas as actividades sacerdotais. Como os cultos públicos eram muito mais conhecidos do que os cultos privados, domésticos ou colegiais, os nossos exemplos referir-se-ão sobretudo à religião pública de Roma.

Antes de continuarmos, convém examinar um problema geral que não se pode iludir: se a cidade é o local de encontro com os deuses, e a religião é o meio de concretizar e de preservar essas relações, que diferença existe entre os actos públicos propriamente ditos e os actos sacerdotais confiados aos magistrados e aos sacerdotes? Por outras palavras, que relação existe entre um sacerdote e um magistrado, entre um magistrado no exercício das suas funções de governo e um magistrado no exercício das suas funções religiosas?

A resposta a esta pergunta não é simples. E ainda o é menos porque os Romanos não tinham nem uma constituição política nem um código religioso sistemáticos e completos. Para tentarmos dar uma resposta qualquer só podemos contar com indícios. O primeiro indício é dado pela distinção que, no direito público (*ius publicum*), os Romanos faziam entre dois âmbitos complementares, o do direito público da competência dos magistrados e o do direito sagrado, em última instância, da competência dos sacerdotes. Esta divisão responderá à nossa pergunta? Em primeiro lugar, podemos notar que os factos confirmam uma estreita colaboração entre sacerdotes e magistrados na maior parte dos actos públicos. Para executar os seus actos de autoridade, o magistrado necessitava frequentemente do auxílio e do conselho sacerdotal, e se os pontífices ou os áugures recusavam prestar assistência a um cônsul, isso constituía um impedimento ou, pelo menos, um obstáculo para a sua acção. Por outro lado, considerando que a «constituição» republicana estava sujeita às pressões devidas ao «crescimento» do poder romano, e que a elite governava explorando mais as lacunas existentes

no conjunto das normas e das tradições (que formavam aquilo a que chamaremos constituição), do que as próprias normas, o parecer dos sacerdotes acabava por ser indispensável para dar uma aparência de legitimidade às inovações institucionais e governativas mais ou menos audazes, na medida em que podiam eventualmente confirmar — ou contestar — a sua conformidade com o direito sagrado. A opinião dos sacerdotes constituía portanto um elemento relevante do jogo político; todavia, tal poder escapava largamente ao domínio dos líderes do momento, devido ao carácter vitalício dos sacerdotes e à especificidade do seu recrutamento. Por isso, todas as forças políticas tentaram controlar os sacerdotes através de leis que regulamentavam o seu recrutamento. Esta evolução, que esboçámos de passagem, cessou durante o último decénio que antecedeu a era cristã, quando Augusto foi sendo progressivamente cooptado por todos os colégios sacerdotais, privilégio que foi transmitido aos seus sucessores. A partir de então, o imperador participava nas decisões dos colégios sacerdotais e tinha nas suas mãos todos os poderes atribuídos pelos Romanos aos reis das origens.

Embora executassem actos sacerdotais e dispusessem do direito de iniciativa no plano religioso, os magistrados não podiam prescindir dos sacerdotes, porque o seu serviço só dizia respeito a uma parte do calendário litúrgico e sobretudo porque eram incapazes de julgar por si próprios da validade dos seus actos religiosos; os sacerdotes e o senado tinham de ser consultados a propósito de qualquer crise ou inovação e, embora a iniciativa da consulta e a decisão final competissem tradicionalmente ao magistrado, o costume exigia que este seguisse os seus conselhos.

Recrutados de um modo radicalmente diferente do dos magistrados — como se esta diferença marcasse a necessária distinção entre as duas funções —, os sacerdotes tinham competências próprias muito amplas, desde a celebração dos ritos à gestão do direito sagrado. Mas também eles necessitavam imperiosamente do concurso dos magistrados. De facto, tal como acontecia com o senado, para poderem intervir na vida pública, os sacerdotes tinham de ser primeiro consultado, a menos que o *ius* (ou seja, o conjunto dos direitos inerentes ao seu cargo) lhes conferisse um mandato permanente para executarem este ou aquele acto; com efeito, fixavam as datas e encarregavam-se de todas as festas arcaicas do calendário sem serem investidos por ninguém, a não ser pelo presidente do seu respectivo colégio. No entanto, os outros rituais estabelecidos pelo calendário, e em especial os que eram celebrados pelos magistrados, escapavam ao seu controlo: assim, eram os cônsules, e não os pontífices, quem fixava as datas das *Feriae Latinae*; da mesma forma, nenhum magistrado era obrigado a consultar os áugures para analisar os auspícios, e até o sumo pontífice se calava se não era expressamente interpelado pelo cônsul.

É de presumir que as relações complexas entre sacerdotes e magistrados não fossem desprovidas de sentido, embora seja difícil interpretá-las. Imaginar que o magistrado representava os homens e o sacerdote os deuses seria um erro, porque, no exercício dos seus cargos sacerdotais, os magistrados também representavam os deuses. De facto, quem administrava os interesses dos deuses eram sobretudo os magistrados, mas quando se tratava de «representar» os deuses, no sentido ritual, esse papel podia caber — como veremos — tanto aos magistrados como aos sacerdotes.

Por conseguinte, é pertinente fazer a distinção no plano da acção pública, porque é isso o que se passa na religião romana. No plano religioso, o magistrado dispunha de um poder mais amplo do que o sacerdote (ou o senado), porque

podia agir com o povo *e* com os deuses, enquanto os sacerdotes, que não dispunham (como os senadores) nem do *imperium*, nem da *potestas*, só podiam agir com os deuses. Também os áugures, que no final da República dispunham de um poder temível e constituíam um dos fundamentos do jogo político, não tinham qualquer meio para se oporem concretamente a um magistrado: podiam apenas adiar os comícios eleitorais, mas não bloqueá-los definitivamente. Os áugures, tal como os pontífices e os (quin)decênviros, interpretavam com toda a liberdade o direito sagrado que era da sua competência, mas só o podiam fazer com o magistrado e a seu pedido, pertencendo a decisão final ao magistrado consulente.

A superioridade do magistrado sobre os sacerdotes e o senado, mas também a superioridade final do sagrado, estão perfeitamente descritas num episódio narrado por Cícero. Na época dos comícios consulares, o cônsul Tibério Semprónio Graco, pai dos Gracos, recusou-se a ter em conta um sinal funesto (um *omen*). Como a sua decisão provocou murmúrios entre o povo, Semprónio remeteu a questão para o senado, que por sua vez consultou os áugures. Estes confirmaram a natureza nefasta do *omen* e concluíram que a assembleia eleitoral era, por conseguinte, ilegítima. Semprónio recusou aceitar esse parecer e voltou ao Campo de Marte para concluir os comícios. Passado algum tempo, dirigiu-se de novo ao colégio dos áugures porque, ao ler os livros augurais, percebeu que tinha cometido uma infracção às normas sagradas, quando abandonara o senado para concluir os comícios. O parecer dos áugures foi exposto perante o senado (provavelmente por iniciativa de um cônsul), e os cônsules que tinham sido eleitos no decorrer dos comícios incriminados tiveram de se demitir.

Em suma, ser sacerdote em Roma significa agir com os deuses e *saber* qual o comportamento a ter com eles. As competências sacerdotais dos magistrados, pelo contrário, consistiam em poder agir, num certo número de ocasiões, com os deuses, e poder informar-se e deliberar acerca do valor sagrado de tais actos.

Não se conclua, porém, que os sacerdotes estavam inseridos numa dimensão atemporal e metafísica. Apesar da inegável proeminência temporal do magistrado, o sacerdote conservava uma dignidade particular, que o colocava acima da classe do magistrado, e uma capacidade de intervenção na cidade discreta, mas eficaz. Só ele podia transmitir e interpretar o direito sagrado e propor as soluções para resolver os graves conflitos que opunham os deuses à cidade: por outras palavras, só ele podia escolher as normas adequadas aos factos, ainda que sempre com a ajuda de um magistrado na maioria das vezes assistido pelo senado.

Nada descreve melhor as relações existentes entre um sacerdote e um magistrado superior do que o célebre diálogo entre o rei Numa e Júpiter, nas origens de Roma (Ovídio, *Fastos*, 3, 277-377). Enfrentando sem receio o terrível deus supremo, que de acordo com os habitantes da cidade de Rómulo se comportava de forma brutal e pouco civilizada, Numa conquistou, graças ao seu talento de orador e à sua inflexibilidade, a simpatia do rei celeste, que acabou por aceitar que a lei fosse ditada pelo rei terrestre e ser por ele convocado ao *comitium* para dar aos primeiros cidadãos a garantia da sua «entrada» na cidade. Júpiter submeteu-se, portanto, à vontade do magistrado, mas sem abdicar um só instante da sua supremacia. Do mesmo modo, os sacerdotes, pela sua prática permanente e vitalícia com o domínio do sagrado, são mais veneráveis do que um cônsul, mas no que respeita ao governo da cidade estão sujeitos à sua autoridade.

Partindo deste tipo de relações, pensou-se que os sacerdotes republicanos, e em especial os pontífices, foram na origem os ajudantes do antigo rei, o único

que estava habilitado a agir com os deuses e com os cidadãos, e que se «emanciparam» com a queda da monarquia, antes de se converterem no grupo fechado dos colégios que conhecemos na época histórica. É possível que os documentos antigos que são citados sejam exegeses historicizantes das relações institucionalizadas que existiam entre os sacerdotes e os magistrados até ao fim da República.

Todavia, as relações entre sacerdotes e magistrados talvez tivessem, para os Romanos, implicações ainda mais profundas. De facto, essas relações não existiam apenas entre sacerdotes e magistrados, mas também no seio dos colégios sacerdotais. Assim, os *magistri* dos colégios dos sacerdotes, epónimos e actores da acção cultural, tinham amiúde junto de si flâmines passivos, como à margem do tempo e ligados indissoluvelmente ao *magister*. A mesma divisão dos actos religiosos é confirmada no culto doméstico, onde a esposa está necessariamente ao lado do marido. O caso dos *Fratres Arvali*, confraria onde esse tipo de colaboração entre um *magister* e um flâmine é confirmada com excepcional clareza, demonstra que essas duas funções sacerdotais são na realidade o desdobramento de um mesmo poder, já que os *magistri* são os ex-flâmines do ano que antecedeu a sua presidência: dir-se-ia que, para presidir à celebração dos ritos de que estão encarregados, os irmãos arvais tinham de assumir as duas funções rituais na sua totalidade, sem as poderem confundir. As lendas acerca dos primeiros reis de Roma, Rómulo, o rei jovem, vigoroso, activo e violento fundador da cidade, e Numa, o velho pacífico, avesso à acção, piedoso criador da religião e do direito, confirmam que essa bipartição de qualquer acto supremo estava profundamente enraizada na mentalidade romana.

Chegados a este ponto, podemos imitar os intelectuais romanos do início da nossa era e dedicarmo-nos à exegese de todos estes factos rituais. Dir-se-ia que as relações entre os magistrados e os sacerdotes representam como que a ideia de um acto e de um poder soberano que, para serem perfeitos, têm de usufruir do consenso dos homens e dos deuses. A «constituição» republicana, a que pertencem os exemplos institucionais citados e, mais em geral, os costumes romanos parecem evitar conceder a um só homem o controlo de todas as relações com os deuses e com o povo. Tradicionalmente, os magistrados eram privados de uma parte — a mais prestigiosa, em certo sentido — dos seus poderes, aquela que dizia respeito às relações directas com os deuses. Durante o Império, o magistrado supremo que é o imperador conquistou, não com um golpe de força mas através da via tradicional da cooptação em todos os colégios e em todas as confrarias, o controlo das relações que se estabelecem na cidade. No fundo, o desaparecimento da autonomia formal dos sacerdotes em relação aos magistrados não passa de um aspecto da construção de um novo equilíbrio dos poderes, tanto mais que, mesmo no período de ouro da República, os líderes da aristocracia senatorial pertenciam quase sempre a um colégio sacerdotal. Por conseguinte, a acumulação dos poderes levada a cabo por César e sobretudo por Augusto não foi um acto propriamente revolucionário mas a contrapartida, no plano sacerdotal, dos privilégios concedidos ao príncipe a nível do governo. Ao poder depositado nas mãos do magistrado e do sacerdote seguia-se um poder confiado a um único príncipe, investido ao mesmo tempo do poder de governar e do poder sagrado, facto que não significa porém que os dois tipos de poder se confundissem. Esses poderes, de facto e de direito, mantinham-se formalmente separados, tal como o tinham estado durante a República; no entanto, o modo de os exercer fora alterado. Não será este um dos motivos do escândalo provocado pelo imperador Heliogábalo

que decidiu reinar como sacerdote, em vez de governar como *princeps* e controlar a vida religiosa enquanto sacerdote?

Notemos, por fim, retomando a questão colocada anteriormente, que as relações complexas entre sacerdotes e magistrados (que se encontram a todos os níveis da vida pública e privada) exprimiam também — se quisermos lançar-nos na reflexão exegética — um dos maiores princípios da concepção religiosa dos antigos: o princípio segundo o qual a cidade era o resultado de uma aliança entre os homens e os deuses sob o governo dos magistrados.

Depois de termos esclarecido os difíceis problemas da condição sacerdotal, falta examinar aqueles que detinham um poder sacerdotal no exercício concreto das suas funções. As suas actividades rituais podem ser agrupadas segundo dois aspectos principais: a celebração do culto e a representação das funções divinas.

A celebração do culto por parte dos magistrados e dos sacerdotes assumia essencialmente duas formas: a que se traduzia nos sacrifícios, com as suas inúmeras variantes e os rituais secundários, e a consulta dos auspícios. Durante os sacrifícios, os celebrantes exprimiam por gestos e por palavras uma solene homenagem à divindade evocada por ocasião de um banquete na sua companhia e de acordo com severas regras hierárquicas. Esse «acto de fé» reconhecia a supremacia e a imortalidade do deus, não só com a oferta das partes vitais da vítima (os *exta*, que incluíam o fígado, a bexiga, os pulmões, o peritoneu e o coração) e com a concessão do lugar de honra, mas também através de uma diferenciação no modo de participar no banquete, durante o qual se travava um diálogo em que a comunidade, pela boca do sacrificante, podia agradecer à divindade os favores recebidos, ou solicitar-lhe outros favores. Um sacrifício incluía numerosos ritos secundários e prolongava-se por muito tempo; no decorrer das grandes festas costumava haver uma ou várias séries de sacrifícios, que incluíam por vezes jogos cénicos ou corridas, igualmente presididos pelo celebrante.

Durante o segundo ritual romano fundamental, que consistia em consultar ou interpretar os auspícios, o magistrado e eventualmente os áugures consultavam ou ouviam as respostas de uma divindade, sobretudo de Júpiter, quanto aos vários actos de governo. O ritual divinatório dos auspícios exprime muito claramente o carácter cívico de Júpiter já que o deus supremo participava directamente na vida pública através dos sinais que enviava àqueles que governavam os destinos do povo romano. O consulente observava os sinais celestes, especialmente o voo dos pássaros ou o comportamento dos frangos sagrados, no decurso de um rígido processo que lhes dava pouca liberdade de acção. Os actos cultuais dos Romanos são sempre a expressão de uma vontade objectiva, a vontade do povo romano, que devia encobrir a figura do sacerdote; o rígido formalismo do culto exprimia essa vontade comunitária e protegia a piedade pública de qualquer intromissão do indivíduo, por exemplo, dos sentimentos pessoais do celebrante. Assim, segundo o testemunho de Cícero, a consulta dos auspícios não consistia numa observação atenta e respeitosa por parte do magistrado, mas num diálogo entre o magistrado e um assistente, por exemplo, um *pullarius* encarregado de observar os frangos sagrados. O ritmo e o tom desses diálogos mostram que as respostas eram codificadas e sempre as mesmas. Só no caso de um fenómeno espectacular e realmente inquietante é que variavam, mas é de presumir que, tal como para a inspecção dos *exta*, bastaria continuar o diálogo e a observação para se obter a resposta desejada.

O carácter meramente formal da consulta dos auspícios, ou o recurso a um assistente encarregado de a levar a efeito, não nos devem surpreender. A participação de ajudantes cultuais nos actos sagrados, como o *pullarius*, os arúspices no momento da consulta dos *exta*, ou mais em geral a multidão dos serventes, os filhos dos senadores e os escravos que rodeavam os celebrantes, eram um elemento constante do culto e da acção sacerdotal. A função principal de quem assumia uma responsabilidade sacerdotal era o exercício da sua autoridade, ou seja, a expressão da autoridade do povo romano: fixava as datas e as modalidades da liturgia, presidia aos ritos e pronunciava todas as palavras decorrentes da sua autoridade. Os gestos concretos que o culto implicava, à excepção daqueles que manifestavam a vontade e a autoridade do celebrante, eram muitas vezes confiados a assistentes de idade ou classe social inferiores. Era assim que as várias categorias da sociedade romana participavam no culto, cada qual de acordo com a sua posição e as suas funções, e era assim que se definiam perante a divindade. Portanto, a subdivisão de um rito por vários oficiantes, os mais humildes dos quais executavam os gestos que podem parecer essenciais para um ocidental, não é sinal de uma religião esclerosada e morta, mas, pelo contrário, uma das principais condições do seu funcionamento. Não é o gesto sagrado em si que define a função sacerdotal, mas o *gesto sagrado de autoridade:* como o próprio termo indica, o *sacerdos* (* *sakro-dhōt-s*, «aquele que *faz* o acto sagrado», na acepção que a palavra *fazer* tinha no direito público) age para o povo, detém, por seu *ius* permanente ou a pedido de um magistrado, o poder e a autoridade no plano sacral, como o magistrado no plano meramente humano. O termo *sacerdos*, na época histórica, aplica-se apenas aos «sacerdotes», mas nada impede que se aplique a todos aqueles que, num contexto ou noutro, estão investidos dessa autoridade sacral.

A aparente rigidez do diálogo auspicial, que pode parecer uma manipulação sistemática, não deve porém induzir-nos em erro. Como se viu, pensava-se que Júpiter se submetia às decisões do magistrado, e que este agia em função dos interesses religiosos comunitários. Portanto, as fórmulas da consulta auspicial, se atestam a transparência do rito público, dão como certa a aprovação de Júpiter: respeitando o pacto lendário, o deus supremo devia contribuir para o bem público e aprovar qualquer medida justa e legítima; por conseguinte, consentia naqueles diálogos rituais que exprimiam mais o seu consentimento do que a tentativa de o obter, desde que não comportassem incongruências ou ofensas. Normalmente, a consulta dos auspícios implicava, tal como o sacrifício, a presença de Júpiter entre os cidadãos; o deus, por sua vez, estava menos atento às intenções ou aos humores do consulente do que à execução exacta dos gestos através dos quais se dirigiam a ele ou enunciavam o seu consentimento. Poder-se-ia afirmar que o desacordo de Júpiter não se explicitava através desses ritos: na maior parte dos casos, exprimia-se através de fenómenos espectaculares e ameaçadores, exteriores à consulta propriamente dita, que obrigavam eventualmente o celebrante a abandonar a rotina das salmodias para analisar o descontentamento do senhor celeste e agir em conformidade.

Em suma, durante a consulta dos auspícios, quem tem verdadeiramente a iniciativa é Júpiter e não o magistrado, cuja missão é associar Júpiter a todos os actos de soberania e assegurar publicamente, mediante rituais estereotipados, a aprovação do deus; enquanto Júpiter não se manifestava, o celebrante não tinha necessidade de se desviar da sua fria e solene observância.

Sempre que o deus manifestava o seu descontentamento e enviava sinais inesperados, o celebrante tinha o dever de consultar os sacerdotes especializados, como aliás se fazia perante qualquer situação insolúvel, recorrendo à ajuda das tradições vigentes. A consulta fazia-se normalmente no senado. Assim, sempre que as boas relações com os deuses pareciam interrompidas por um motivo grave e com carácter duradouro, os magistrados convocavam o senado e consultavam os (quin)decênviros. Estes recebiam ordem para procurar nos Livros Sibilinos o oráculo adequado para enfrentar a crise. Esse oráculo era depois anunciado e interpretado no senado, e as suas prescrições eram transformadas em decretos publicados pelo magistrado. É significativo que nesse género de consulta os áugures, os pontífices, ou os (quin)decênviros não estivessem já em contacto directo com a divindade. Com efeito, para debelar a crise recorria-se a uma tradição, em princípio imutável, ou a um *corpus* delimitado de profecias: essas regras de direito sagrado ou os oráculos sibilinos davam como certa a reconciliação com os deuses. Estes, de facto, não intervinham na procura da solução. Dir-se-ia que os colégios sacerdotais dispunham sempre de meios para obter o consenso dos deuses e para restabelecer a paz com o céu. O seu saber era suficiente para dar uma lógica aos factos, ou para revelar a sua racionalidade oculta, e para garantir o sucesso.

Embora fragmentado em vários colégios e cultos, esse saber sacerdotal, esse direito sagrado, ocupa um lugar fundamental na cultura romana, não só porque está directamente associado ao nascimento do direito romano, ou porque constitui uma função tipicamente «sacerdotal», mas também porque contém em si uma representação global da realidade.

Os sacerdotes romanos, sobretudo os pontífices, eram homens de direito e «homens de letras». Os seus textos não continham revelações metafísicas, mas o registo de todos os factos que pudessem interessar aos actos públicos dos homens e dos deuses, e a compilação de todos os decretos e respostas dadas pelos sacerdotes: em suma, toda uma jurisprudência sagrada. Os Livros Sibilinos também não ocultavam uma revelação como hoje a entendemos, mas as receitas secretas para resolver as graves crises aparentemente previstas pela Sibila. Apesar disso, esses livros sacerdotais, as regras que eles continham, e mais ainda as tradições exegéticas e as casuísticas que lhes estavam associadas, constituíam uma concepção do mundo propriamente romana, capaz de explicar tudo e de tudo justificar. Tal como as fórmulas rituais utilizadas durante os sacrifícios ou nas grandes liturgias, essas inúmeras tradições e o talento daqueles que as tinham a seu cargo, formavam como que a «Revelação» dos Romanos, uma revelação inscrita na história de Roma, e transmitiam a certeza de que os deuses eram senhores e aliados sólidos do povo romano.

Oficiantes e juristas, os sacerdotes e os magistrados podiam desempenhar outra função ritual: uns permanentemente, devido ao seu papel, outros de acordo com as circunstâncias, podiam simbolizar as funções de uma divindade, a «sua» divindade.

Entre os sacerdotes essencialmente dedicados a essa tarefa, os flâmines ocupavam o primeiro lugar. O mais venerável dos quinze flâmines, o de Júpiter, deixou amplos testemunhos dessas regras cultuais, que se exprimem sobretudo através de prescrições e de interdições permanentes, de um simbolismo complexo. Não que o flâmine de Júpiter seja um homem diferente dos outros: é um cidadão vulgar que não tem de passar por nenhuma iniciação para desempenhar a sua função,

que se inicia no dia da sua «investidura» pelo sumo pontífice. É certo que, a partir desse momento, a sua vida se modifica, mas não é por isso que o flâmine se torna um «renunciatário». A vida do casal de flâmines é exteriormente completamente normal e parece quase o parâmetro da vida conjugal romana. Casados segundo o rito mais perfeito, o da *confarreatio* (o casamento era uma condição fundamental para se desempenhar o cargo), o flâmine e a flamínia permaneciam em funções — salvo incidentes — enquanto durasse a sua união: «Se ele perde a mulher, retira-se do flaminato», afirma Aulo Gélio; e acrescenta: «O casamento do flâmine não pode ser dissolvido legitimamente senão com a morte.» Era justamente por isso que as mulheres romanas casadas usavam o *flammeum*, o véu vermelho-fogo, como sinal de bom agoiro: a flamínia, que não tinha o direito de se divorciar, trazia-o permanentemente.

Por outro lado, o flâmine de Júpiter é muito activo na vida da cidade. Não só participa, no lugar de honra, nos sacrifícios dedicados ao «seu» deus (e isso implica que tenha a primazia em todas as cerimónias mais importantes da cidade), como é o único sacerdote que tem o direito de se sentar no senado. A eminência da sua participação é assinalada pela cadeira curul e pela toga pretexta — insígnias dos altos magistrados e do próprio rei antigo — e também pelo privilégio de se deslocar pela cidade num carro. Mas há mais: o flâmine de Júpiter tinha, literalmente, as suas raízes em Roma; de facto, não podia passar uma única noite fora da cidade sem cometer impiedade, nem podia dormir três noites consecutivas fora do leito conjugal, cujos pés, barrados com uma ligeira camada de lama, simbolizavam uma comunicação permanente com o solo de Roma. Para que os seus concidadãos pudessem ter sempre acesso a este sacerdote, o seu leito era colocado no vestíbulo da casa. O mais romano dos Romanos, o flâmine de Júpiter, é também o mais humano dos humanos: com efeito, era-lhe proibido tocar em farinha fermentada ou em carne crua, alimentos impróprios para consumo humano.

Estas regras tão rígidas assinalavam, porém, ao mesmo tempo, a forte alteridade da vida deste sacerdote. O flâmine está sempre «de feriado», ou seja em contexto sacral, e quando anda pela cidade, todos os trabalhos devem parar à sua passagem, para que ele viva cercado pelo silêncio solene de um dia de grande festa. Da casa do flâmine de Júpiter só se pode levar fogo destinado a uso sagrado, e junto à cabeceira da sua cama deve haver sempre uma caixa com doces para o sacrifício. Este contexto sagrado era também expresso pelo barrete do flâmine, denominado *apex* ou melhor *albogalerus*: confeccionado com a pele de uma vítima, tinha no alto um raminho atado com um fio de lã também proveniente de uma vítima. A sacralidade envolvia igualmente o corpo do flâmine, que, para afastar de si a multidão que o cercava quando ia sacrificar, dispunha de um lictor ou de uma vareta; e quando se barbeava, só podia utilizar uma navalha de bronze, «material adequado ao contexto religioso».

Seria porém exagerado pensar-se que o próprio corpo do flâmine fosse transformado, no acto da investidura, num objecto consagrado: essa qualidade não se aplica ao seu corpo, mas à função que ele encarna. É por isso que o flâmine é bruscamente despojado do seu carácter sagrado quando comete um erro ritual ou se divorcia. A impossibilidade de se separar da esposa permite, por outro lado, compreender que, em sentido restrito, o objecto sagrado é o casal e não um ou outro dos esposos. Além disso, a sacralidade não deriva do facto de ser sacerdote, mas dos seus comportamentos insólitos: a sacralidade é «comportamental». O flâmine deve usar sempre pelo menos um símbolo do seu cargo: não lhe

é permitido permanecer sem *apex*, e só numa época relativamente avançada foi autorizado a tirá-lo em casa. Note-se, por fim, que a tradição não impedia os outros cidadãos de tocar no flâmine, mas prescrevia que ele adoptasse uma atitude defensiva, para demonstrar, no momento oportuno, o carácter sagrado da sua pessoa. Há outra regra que revela mais nitidamente essa qualidade: o flâmine estava proibido de comer favas, devido à sua conotação funesta, e, mais em geral, de ver um cadáver e tocar-lhe, penetrar no recinto de uma pira funerária e ouvir música fúnebre. Esta última prescrição realça ainda mais o contexto sagrado que rodeia o flâmine, já que era proibido sepultar os cadáveres num lugar sagrado. A lei do bosque sagrado de Lucéria proibe a «todos depositar um cadáver ou celebrar um rito fúnebre neste bosque sagrado».

Assim, pelo seu trajo, pelo seu modo de vida, por certos gestos e interdições, o flâmine avisava constantemente os seus concidadãos de que se encontrava «noutro local», que representava outra coisa: para comunicar essa ausência, o simbolismo utilizado recorria ao contexto sagrado que remetia para os deuses celestes. Pela sua conduta insólita, que contrastava fortemente com a vida normal, o flâmine introduzia no universo da cidade o sinal de um além que se opunha em tudo ao mundo dos homens e ao mundo dos mortos. Por isso, uma primeira análise dos comportamentos do flâmine permitia compreender que ele punha a cidade em comunicação com o mundo dos deuses. Todavia, eram muitas as regras que especificavam a identidade do deus.

Se os sacrifícios em que participava ou que oferecia não permitiam nenhum equívoco, um certo número de tradições e de interdições faziam surgir outros elementos do poder divino encarnado no flâmine de Júpiter. Já mencionámos as insígnias reais ou consulares que o distinguiam e que, sendo as insígnias do poder supremo, significavam também que o deus em causa beneficiava de um poder total. Esta competência soberana é igualmente expressa pela sua impossibilidade de ver o exército em armas ou mesmo um cavalo, o que o separa nitidamente, como afirma G. Dumézil, da «zona guerreira» da actividade humana, ou seja, do sector de Marte.

Excluído do juramento, o flâmine de Júpiter indicava que o seu deus era o senhor do juramento, o senhor do direito. Essa impossibilidade de prestar juramento exprimia porém a necessária liberdade desse senhor do direito, desse senhor *tout court*. Prestar juramento significa ligar-se. Ora, o flâmine *dialis*, bem como o seu divino patrono, não pode aceitar ligar-se. Não usa nós, nem no *apex*, nem à cintura, nem noutro local qualquer; não lhe é permitido usar anel a não ser partido e sem enfeites; não pode nomear nem tocar a hera, porque ela liga tudo aquilo a que se prende (*vincit ad quodcumque se applicat*); evita igualmente passar sob as videiras. Todavia, os costumes respeitantes ao contacto entre o flâmine e um prisioneiro são ainda mais espectaculares: «Se alguém que vai ser açoitado se lançar a seus pés, é uma impiedade açoitá-lo nesse dia»; e deve-se evitar que um homem agrilhoado penetre em casa do flâmine, porque quando um prisioneiro o consegue «tem de ser libertado dos seus laços e... fazê-lo passar através do *impluvium* no telhado para o atirar de lá para a estrada». Para justificar estas regras, Plutarco cita, entre outras explicações, a proibição de o flâmine nomear ou tocar na cabra e no cão. Mais sujeita à epilepsia (literalmente «presa» à epilepsia, *epilepsiai katalambanesthai*) do que qualquer outro animal, pensava-se que a cabra contaminava quem a tocasse e que o flâmine que estivesse em contacto com ela poderia, por sua vez, ser «preso». Para justificar a interdição do cão, Plutarco recorda que esse animal é afastado dos santuários porque se receia que,

dada a sua natureza belicosa, impeça os suplicantes de aí encontrarem refúgio; em suma, o cão é considerado como uma espécie de recinto intransponível, um laço atado em redor do santuário, em redor do sacerdote.

Finalmente, o véu que usava a flamínia, o *flammeum*, era amarelo-vermelho, «a cor do fogo do raio de Júpiter», segundo o comentário de Paulo Diácono.

Assim, o comportamento do casal flamínio remetia inequivocamente para Júpiter. Ignoramos, é certo, muitas outras regras e não compreendemos todas as que chegaram até nós; todavia, as fontes permitem entrever que a referência a Júpiter não era sistemática nem imediata. Os comportamentos que apelam e remetem para Júpiter referem-se ao atributo do raio, mensageiro da sua vontade, ao seu poder soberano livre e absoluto, ao seu domínio do direito e da boa-fé, embora delimitando a sua esfera de influência em relação à de Marte. Por meio deles atribui-se à soberania um conteúdo e um limite que está de acordo com a coabitação tolerante que caracteriza os panteões politeístas: Júpiter é o soberano, simplesmente. Essa escolha de elementos, não muito numerosos mas provavelmente essenciais, que introduzem na realidade quotidiana a figura de Júpiter, não são uma qualidade intrínseca à figura física dos sacerdotes: os sinais não provêm da consagração que transformaria em corpos divinos o sacerdote e a sua esposa; a sacralidade é exterior à sua pessoa, para ser percebida tem de «actuar», e só existe pela percepção dos outros cidadãos que reagem a esse incessante ritual.

Figura do deus sem ser o corpo do deus, será o flâmine uma estátua de Júpiter? Plutarco dá-o a entender no final do excerto acerca do tema do direito de asilo que lhe serve para esclarecer as relações entre o flâmine de Júpiter e o cão: «Por consequência, é natural que o sacerdote de Júpiter, que é como uma estátua animada e sagrada (*hosper empsykhon kai hieron agalma*), possa também ser considerada como um refúgio para os implorantes e os suplicantes, sem que nada os afaste ou os atemorize.» Efectivamente, para lá do direito de asilo, existem outras prescrições como, por exemplo, o uso do bronze e a impossibilidade de contactar com o mundo da morte, que identificam a condição do flâmine com uma imagem divina.

Todavia, Plutarco não o confunde simplesmente com uma estátua; nota que esse sacerdote é *como* um ídolo, *hosper agalma*, o que é legítimo, porque o flâmine é algo mais: o casal flamínio não pode manifestamente ser reduzido a uma cópia de Júpiter ou de uma das suas estátuas. Esses sacerdotes são algo mais do que uma das suas estátuas. São mais do que uma imagem: tal como o *kolossos* grego estudado por J.-P. Vernant, pertencem mais à categoria de «duplos». Sem ser um objecto «natural» ou a imitação de um objecto real, nem um mero produto mental, o duplo é uma realidade exterior ao sujeito, mas que na sua própria aparência, no momento em que se mostra, se opõe, pelo seu carácter insólito, ao decurso normal da vida: revela-se como algo que não está presente. O *kolossos* introduz no universo dos vivos o poder do morto que ele revela ao mesmo tempo numa forma visível. Pelos seus comportamentos insólitos e por uma escolha de elementos significativos, o casal flamínio introduz no universo da cidade uma forma visível do poder de Júpiter.

Santo Agostinho descreveu bem um rito efémero que se desenrolava em redor da parturiente importunada por Silvano, e a sua descrição corrobora a nossa interpretação dos comportamentos do casal flamínio. Três deuses guardiões (*custodes*) protegem a puérpera e em «representação desses três guardas (*eorumque custodum significandorum causa*), três homens rodeiam de noite a porta da casa, batendo, primeiro com um machado, depois com um pilão e varrendo-a por fim

com uma vassoura». Os próprios nomes desses deuses guardiões provêm dos gestos rituais efectuados pelos três homens: Intercidona (*a securis intercisione*), do corte do machado, Pilumnus, do pilão (*pilum*) e Deverra, da vassoura. Ora, o termo *significare* empregue pelo bispo de Hipona para designar a actividade dos três oficiantes (*custodum significandorum causa*) não deixa de ter interesse. Diferente do verbo *imitor*, ligado a *imago* («aparência» oposta a realidade, como *eikon* a *phantasma*), *significare* exprime a substituição, por um sinal ou um gesto real, de uma actividade, de uma mensagem ou de um facto que se quer reproduzir. Para nós, esse termo, que gozará de um êxito muito compreensível em linguística, designa perfeitamente a acção do duplo no decorrer de uma representação. No ritual evocado, esses três homens *significant* os três deuses, «revelam através de sinais» perfeitamente tangíveis os poderes divinos. Os três gestos insólitos bastam para fazer aparecer no limiar da casa ameaçada o *signum* dessas três divindades.

A este ritual tão pitoresco, que confirma (se ainda houvesse necessidade disso) como no culto privado os usos que determinam funções sacerdotais se identificam totalmente com os do culto público, pode associar-se uma prática comum aos três flâmines mais importantes. Todos os anos, quando se dirigiam ao santuário de Fides (a Boa-Fé) para aí sacrificarem, os flâmines de Júpiter, de Marte e de Quirino percorriam a cidade num carro, com a mão direita velada. Ora, a mão direita era a sede da Boa-Fé, o seu santuário: o véu indicava — segundo os antigos comentadores — a sacralidade do objecto oculto que transforma em *signum*, em «estátua» de Fides, a mão direita dos flâmines. Por outro lado, essa «Fé velada» induziu em erro alguns historiadores modernos que pensaram que essa expressão se referia a uma estátua cultual da deusa: nas moedas, porém, Fides nunca é representada velada. De facto, a «Fé velada» não é mais do que a mão velada dos flâmines, que representa, como aliás a *dextrarum iunctio*, uma imagem viva das qualidades de Fides.

A função eminentemente sacerdotal do «significar» costuma ser desempenhada pelos sacerdotes propriamente ditos, e poderia levar-nos a interpretar segundo um outro ponto de vista a colaboração entre magistrado e sacerdote. Todavia, essa função não é reservada exclusivamente aos sacerdotes: um magistrado, ou mais em geral qualquer celebrante, exercia-a ocasionalmente durante os sacrifícios, quando era necessário descrever a divindade evocada e torná-la presente com o gesto.

Para dar uma ilustração precisa desse facto, escolheremos o caso muito conhecido do triunfador, que não é apenas o magistrado na sua perfeição suprema, mas também uma «imagem» viva de Júpiter.

O general triunfador percorria o trajecto do cortejo, que o conduzia desde o Campo de Marte até ao templo de Júpiter Capitolino, num carro puxado por cavalos brancos; envergava a *tunica palmata*, provavelmente ornada de palmas bordadas, e a *toga picta* cor de púrpura. Na mão direita empunhava um ceptro encimado pela águia de Júpiter. Sobre a sua cabeça, cingida por uma coroa de louro, estava suspensa uma pesada coroa de ouro, segura por um escravo público; de vez em quando, o escravo gritava: «Olha para trás de ti e não te esqueças de que és homem!» De facto, aquele trajo podia prestar-se a equívocos. Não simbolizava apenas Júpiter sobre uma quadriga no topo do seu templo, mas a utilização por parte do lendário Camilo de uma parelha de cavalos brancos podia evocar ainda mais directamente o deus: «Não é coisa de cidadãos, mas também não é de homens», murmuraram nessa ocasião os Romanos, segundo Tito Lívio, «porque

consideravam aquele carro sagrado e reservado ao rei e ao pai dos deuses». Por outro lado, o trajo envergado pelo triunfador, bem como a coroa de ouro e o ceptro, eram de Júpiter. Além disso, o rosto do triunfador estava pintado com zarcão, como a estátua de Júpiter.

Os historiadores de Roma não hesitaram: para a maioria, o triunfador era a imagem viva de Júpiter; e J. Frazer, com uma dessas passagens lógicas que o tornaram famoso, concluiu que os romanos e os itálicos, primeiros triunfadores, eram considerados deuses pelos seus súbditos. Por outro lado, como semelhante vestuário era também o dos reis, outros historiadoes recusaram a ideia da epifania de Júpiter e remeteram para o primitivo trajo real quer os atributos do deus soberano quer os do triunfador humano. Recentemente surgiu uma interpretação mais equilibrada: durante o triunfo, é o antigo rei triunfante que, no espaço de um dia, ressuscita sob os traços do general vitorioso. Mas Júpiter e a sua estátua continuam a ser a referência desse *rex* por um dia.

A ambiguidade do estatuto dos triunfadores — homens, reis de outrora ou deuses? — traduz perfeitamente a natureza da sua relação com o deus que se instaura no termo do cortejo. Os murmúrios dos Romanos à passagem da parelha de Camilo e a célebre frase pronunciada pelo escravo público que acompanhava o general, provam que os Romanos compreendiam bem que figura passava diante dos seus olhos. Aliás, ao longo de todo o cortejo, os soldados que acompanhavam o seu *imperator* triunfante gritavam: *io triumpe*, um grito de invocação, destinado sobretudo — segundo parece — a incitar um deus a manifestar-se. No entanto, esses gritos alternavam com gracejos e canções que troçavam do general, a quem o último dos homens, um escravo, recordava incansavelmente a sua condição de homem. Por fim, o triunfador desempenhava esse papel apenas enquanto durava o cortejo; mal chegava ao Campidoglio e celebrava o cumprimento dos votos pronunciados no início da campanha militar, voltava a ser um simples cidadão. Também os magistrados regulares, que envergavam tradicionalmente o trajo triunfal para presidirem aos jogos, só o faziam enquanto assumiam essa presidência.

Todos os limites postos ao desdobramento da imagem de Júpiter exprimem bem o valor dessa representação. Como no caso do flâmine, remete mais para a imagem do duplo do que para a ideia de «aparência» e para a encarnação pura e simples do deus. No decorrer da esplêndida manifestação do poder romano que é o triunfo, o general serve de suporte a um certo número de características que evocam sem qualquer ambiguidade a presença de Júpiter e da sua soberania. Mas essas características são contrariadas por outros comportamentos que devem exprimir o carácter insólito do triunfador, e ao mesmo tempo a ausência e a alteridade de Júpiter: presente, mas sobre-humana, a manifestação do deus é em certa medida o produto do ritual que o triunfador celebra entre o Campo de Marte e o Campidoglio.

É certo que não é recorrendo a este comportamento ritual que se define em termos mais precisos a figura do sacerdote romano. Mas porquê procurar a todo o custo uma definição precisa? Os Romanos, evidentemente, não o faziam. Tudo pareceria sugerir, afinal, a oportunidade de deixar persistir a ambiguidade do «sacerdote» romano, que exprime perfeitamente a grande variedade das figuras do sacerdócio em Roma. Tem-se mesmo a impressão de que cada uma dessas funções sacerdotais complementares constituem uma representação momentânea do sacerdócio enquanto tal, fragmentado no conjunto dos cidadãos, de acordo com o hábito muito romano de imaginar o universo dividido em partes bem distintas umas das outras para melhor o controlar.

CAPÍTULO III

O JURISTA

por Aldo Schiavone

A elaboração e a interpretação do direito — do *ius* — como exercício intelectual entendido isoladamente, que requeria e gerava atitudes e talentos particulares, atravessou toda a história de Roma. Ainda hoje podemos acompanhar com relativa facilidade quase dez séculos dessa prática ininterrupta: desde a época das XII Tábuas, até meados do século V a. C., no coração da Roma arcaica, até à publicação do *Corpus iuris civilis* justiniano, em pleno Império bizantino.

Uma continuidade tanto mais notável se considerarmos que a sua percepção não é apenas o produto — em certa medida forçado e enganador — do nosso olhar retrospectivo, o resultado de uma operação historiográfica que abarca segmentos e itinerários diferentes, reconhecendo neles características comuns mas não identificadas como tal pela consciência das figuras progressivamente envolvidas. Pelo contrário, a sensação de estarmos imersos no fluir de uma corrente de pensamentos e de hábitos mentais (para não dizer mesmo sociais), que emanava com regularidade desde tempos muito remotos, esteve sempre presente na consciência de quem percorria esse caminho, era, inclusivamente, a estrela polar que guiava o seu trabalho e gerava a sua identidade.

Os juristas romanos não foram apenas «sábios», «conhecedores», ou «cientistas» do direito. Durante uma parte bastante longa da sua história foram também os seus «construtores» e «produtores» mais importantes e prestigiados. E os séculos de ouro do saber jurídico (desde finais do século II a.C. até aos primeiros decénios do século III d. C.) coincidiram quase totalmente com a época da completa afirmação, no tecido institucional da sociedade romana, de um modelo de «direito jurisprudencial», ou seja, de um ordenamento onde o poder normativo estava concentrado predominantemente nas prerrogativas de casta dos juristas, a quem — independentemente do facto de desempenharem cargos públicos — «permissum est iura condere», era permitido criar o direito, para repetirmos a expressão já ligeiramente burocrática de um autor do século II d. C. (Gaio, *Institutiones*, 1, 7).

Devemos, porém, impedir que os nossos olhos fiquem presos no campo hipnótico provocado pela uniformidade de uma tal duração. Na trajectória que estamos a analisar existem também sinais de grandes mudanças, cujo relevo não é menos importante do que o registo da continuidade. Mudanças quanto à posição sociológica, de casta, dos peritos do direito, quanto às suas relações com o conjunto da comunidade e das instituições — primeiro da cidade e depois do Império —, e também quanto às formas do seu saber: a estrutura e a qualidade dos conhecimentos que eles produziam, acumulavam e transmitiam. E dado que (como referimos de passagem) os juristas eram também em grande medida criadores do direito que elaboravam (ou melhor, que formavam no próprio acto de o reelaborarem), as mudanças culturais reflectiam-se imediatamente na organização

ıormativa da sociedade. Ao contrário dos outros direitos antigos, o direito omano não foi apenas o único «cientificamente» elaborado, foi também o único ›roduzido em grande parte por uma casta de peritos que, durante séculos, se ledicou «profissionalmente» a essa actividade.

Respeitando as características desta obra, entre os dois planos em que situá-ıos a evolução da história da jurisprudência romana — a alternância sociológica la casta e evolução dos paradigmas cognitivos do saber jurídico — escolheremos omo referência narrativa a primeira perspectiva, sem esquecermos porém que a listinção tem um valor relativamente precário, e que não há mudança cognosci-iva que não acabe por comportar modificações de estatuto, e vice-versa.

Podemos então fixar quatro quadros ou figuras, que — como no relato de um ›olítico — serão os pontos de referência de toda a descrição. O protagonista ssume em cada um deles o rosto de uma personagem bem conhecida na história e Roma: respectivamente, de um sacerdote arcaico, de um aristocrata republi-ano, de um conselheiro e «amigo» do príncipe nas épocas que medeiam entre ugusto e Antonino e, por fim, de um alto funcionário da administração seve-iana e depois da Antiguidade tardia.

No registo genético da mentalidade romana mais antiga — tal como nos é evelada pela tradição posterior — descobrimos distintamente a presença de dois lementos, que poderemos definir como verdadeiros campos ou valências pré-stabelecidos e integrados, em parte contíguos e sobrepostos, em parte precoce-ıente separados e «especializados». Com um carácter aproximativo inevitável e om os riscos que todas as definições que têm a ver com a história e a antropolo-ia sempre comportam, podemos dar a essas duas zonas os nomes de «cognição ıágico-sacral-religiosa» e «cognição do *ius*». Por conseguinte, a religião e o ireito: aliás, não é por acaso que até ao século IV a. C. os poucos fragmentos de scrita latina que chegaram até aos nossos dias remetem seguramente para essas nicas experiências. Assim, desde o início, à vivência religiosa, que desempenhou rovavelmente um papel determinante na própria formação da mais antiga ordem itadina, associou-se um património mental e cultural parcialmente diverso, que ão tendia para a produção de cultos ou de experiências mágicas, mas para a onstrução lenta e estratificada de uma teia de regras destinada a abranger todos s mais importantes comportamentos «sociais» dos *patres*: o núcleo mais remoto o *ius* da cidade.

Os efeitos da prática do direito não deixaram de se reflectir no conjunto das ·lações da colectividade, e a contiguidade mental magia-religião-*ius* contribui de ›rma relevante para criar o primeiro espaço «público» — ideal e físico — da his-›ria de Roma.

A pronúncia do *ius* foi logo rigorosamente atribuída a um círculo de sacerdo-:s: o colégio dos «pontífices» (literalmente «os fazedores de vias»; mais obscu-ımente, «aqueles que abrem o caminho»): uma componente essencial, junta-ıente com os três flâmines (de Marte, de Júpiter e de Quirino), os áugures e as :stais, da organização institucional da religião romana antiga. A historiografia iscutiu muito acerca das origens dessa exclusividade, que distinguia os pontífices os outros grupos sacerdotais. No entanto, essa atribuição não deve surpreen-er-nos. A separação das funções é um fenómeno originário na prática da mais ntiga religião citadina, e não é nada credível a hipótese de uma diferenciação enética entre ritualidade sacrificial e simbólica, reservada aos flâmines, e con-:ntração do saber, ligada aos pontífices. É um facto que, seja como for que

tenha sido efectuada a divisão das funções, os pontífices passaram a ser os guardiões e os intérpretes de todas as mais importantes reservas de conhecimentos «civis» da colectividade: do calendário, com a contagem dos plenilúnios, dos novilúnios e dos *dies fasti*, e portanto com o importantíssimo controlo social do tempo; das sequências das orações e das invocações rituais aos deuses e, provavelmente — a partir da época em que foi introduzida em Roma, por volta de 600 a. C. — da própria escrita. Além disso, registavam os acontecimentos mais significativos da vida da comunidade, desde os períodos de penúria até aos eclipses, e participavam nos *comitia calata*, onde se executavam actos fundamentais da vida colectiva.

Eram, em suma, os «sábios» da cidade.

O núcleo mental e cultural mais sugestivo e mais profundo do seu talento e da definição do seu papel social — quase um dispositivo antropológico — deixa-se vislumbrar ainda em plena época histórica, no impulso constante para uma «imaginação reguladora» rica e avassaladora, algo que se poderia definir como uma constante «superdeterminação ritualística» das relações sociais e das relações entre homens e natureza, com objectivos de estabilidade e de segurança, quer individuais, quer colectivas. Era uma percepção da ritualidade que se aproximava muito de uma verdadeira «síndrome prescritiva»: o espaço social das relações entre os *patres* e o espaço supersensível e transfigurado do divino e do mágico surgiam encerrados dentro de uma armadura de regras e de preceitos fixos, minuciosos, implacáveis: poder-se-ia dizer mesmo obsessivos. Mal eram formulados — através das palavras reveladoras dos sacerdotes — esses mandamentos adquiriam uma objectividade maníaca e irrevogável, segundo uma projecção bem conhecida em muitas culturas primitivas, mesmo nas sociedades antigas. Mas o seu respeito escrupuloso acabava por ser amplamente compensador: era uma observância que conferia certeza e força à comunidade. E, ao mesmo tempo, conferia poder aos pontífices, pois que nas suas palavras e no seu talento interpretativo estava depositado o segredo da adesão da cidade ao mundo do sagrado e do mágico, que se imaginava empenhado em proteger e tornar invencível quem sabia entender a sua linguagem e conformar-se com a vontade dos deuses que o habitavam.

Assim, os conhecimentos dos pontífices revelavam cada vez mais um aspecto de «socialidade» muito marcado: o carácter prescritível das indicações visava sempre assegurar um benefício imediato para os usufruidores do saber que nelas estava contido. A sua existência acabou por garantir uma autêntica recriação «urbana» da anterior religiosidade gentílica, contribuindo para manter sólido o seu precoce carácter aristocrático (a estrutura das *gentes* baseava-se de modo determinante na selecção aristocrática). O anterior património de mitos latinos — em parte já invadido pelas contaminações gregas e pelas influências etruscas — era reinterpretado «historicamente» e «citadinamente»: era a «desintegração mítica» imaginada pela historiografia moderna, que presumivelmente acabou por favorecer a transposição para a esfera do sagrado de módulos e esquemas mentais criados na origem apenas como fantasia mágica e religiosa.

Ao mesmo tempo e paralelamente à reelaboração dos estratos mais remotos da religiosidade gentílica, os pontífices também utilizavam os mesmos conhecimentos — de acordo com a mesma mentalidade prescritiva — para regular, através da pronúncia do *ius*, as relações entre os vários grupos familiares no seio da comunidade, complementando a posse do «sistema de poder» protocitadino do rei e dos flâmines. A criação do *ius* baseava-se sobretudo na memória dos *mores*,

as antigas tradições de comportamento conservadas dentro dos sistemas de parentesco gentílicos, e formados também na sedimentação pré-citadina da colectividade. Essas memórias eram manipuladas combinando experiências sociais e imaginação religiosa. Manifestavam-se sob a forma de respostas dos pontífices — dadas segundo modalidades tipicamente oraculares — a perguntas dos *patres* que, em circunstâncias particulares, desejavam saber o que era *ius*, isto é, qual era a conduta gestual e verbal conveniente para que as acções de cada um, em relação aos outros chefes de família e em relação aos deuses, levassem à consecução de determinados objectivos nas relações entre os grupos.

Formava-se assim o modelo de *responsum*, um tipo de comunicação autoritária de grande relevo na vida da cidade antiga, que, através de infinitas adaptações, mas conservando sempre vestígios da sua qualidade original, se transformaria num dos paradigmas mais sólidos do saber jurídico romano.

Responder às perguntas dos *patres* que os interrogavam converteu-se numa tarefa cada vez mais iniludível para os pontífices e na sua principal função na cidade. O que necessitava da protecção dos pontífices eram sobretudo os mecanismos ligados à condição de *pater*, à pertença à terra, à reciprocidade e à permuta, quer matrimonial quer de bens (os laços da sociedade gentílica): como fazer testamento, alienar ou adquirir uma *res in mancipio*, disciplinar a contiguidade na exploração da terra, contrair uma obrigação, ou regular as consequências patrimoniais e potestativas da alteração dos laços de parentesco, por morte ou matrimónio.

Constituía-se assim, passando pelo filtro de um grupo homogéneo e muito restrito, uma sabedoria peculiar e potencialmente nova em relação aos recursos tradicionais da mentalidade arcaica, intrinsecamente casuística, «local» e como que pontual: um *responsum* diferente para cada pergunta. A noção de *ius* não aflorava em mais nenhum lado, nem tinha outro sentido, senão na solução de problemas imediatos e concretos, na resposta às necessidades da comunidade. Permitia a formação de um especial talento interpretativo dos factos sociais — ainda que de uma sociedade pouco complexa — ligado de modo indissolúvel à ocasião que o provocava e solicitava.

A sobreposição, que existia originariamente, entre experiência mágico-religiosa e direito, que conduzira a um reforço recíproco das duas funções no instável contexto protocitadino, conferiu aos pontífices uma importância que se manteve muito para além dos primeiros séculos de vida comunitária, durante todo o período etrusco de Roma, até muito mais tarde, em plena época republicana. Embora no decurso da história da República se tivesse estabelecido lentamente uma dissimetria cada vez mais acentuada entre os dois campos — e o saber jurídico surgisse aos poucos como a grande e única vocação intelectual romana — a peculiaridade da relação foi uma característica que soube conservar-se durante séculos. Nos anos 90 do século I a. C., ainda nos é dado observar Quinto Múcio Cévola, pontífice e jurista, a destrinçar algumas das questões menos simples.

Embora sem se romper, a ligação entre pronúncia do *ius* e experiência religiosa, começara porém a ceder lentamente, ao mesmo tempo que se consolidava — primeiro com a monarquia etrusca, depois com as instituições proto-republicanas — uma dimensão propriamente «política» no funcionamento da sociedade. A legislação das XII Tábuas — um episódio inesperado, misterioso, traumático, provavelmente não desprovido de tonalidades antipontificais explícitas — contribuiu seguramente para a primeira deterioração desse vínculo.

Entre política, religião e direito delineou-se assim o esquema de uma sequência bastante precisa, mesmo se os ritmos dos movimentos fossem tudo menos transparentes, e as combinações sincrónicas tendessem a prevalecer sobre a linearidade das sucessões temporais. Já entre os séculos VI e V a. C., quanto mais se reforçava a esfera da política, mais o peso da religião e das antigas estruturas de parentesco gentílicas se tornava menos intenso no quadro da cidade. E a contracção relativa do mundo mágico-religioso assinalava por sua vez a irresistível expansão do *ius*, que surgia nitidamente como o produto de um saber «civil», organizado segundo critérios muito próprios, e que já por volta de finais do século IV a. C. figurava como o verdadeiro *logos* romano: o antigo entrelaçamento entre sagrado e direito acabou por ser substituído a pouco e pouco por uma aliança diferente, plenamente reconhecível nos inícios do século III a. C., entre saber jurídico e poder político da nova aristocracia patrício-plebeia, enquanto a religião, por sua vez, suportava também uma nítida pressão por parte do novo bloco dominante.

Entre os séculos IV e III a. C., a imagem do sacerdote-sábio empalidece até quase se desvanecer completamente, sendo substituída pela do nobre-sábio: dar *responsa* assume o carácter de um privilégio aristocrático, ligado à hegemonia da *nobilitas* patrício-plebeia, saída das lutas sociais dos séculos V e IV, uma atitude que está ligada ao predomínio político de uma oligarquia. Nasce a correspondência entre saber jurídico e primado das grandes famílias, uma associação que durará pelo menos até ao fim da República. Nessa mudança há, porém, uma constante que se mantém firme: a interpretação do direito continua a ser uma função de quem exerce o poder na cidade.

Não temos possibilidade de dizer quantos pensamentos «racionais» — embora de uma racionalidade, por assim dizer, «baixa», sem conceitos e sem abstracções — se teriam condensado no talento primitivo dos pontífices, em relação a núcleos, certamente predominantes na origem, de pensamento e de ritualidade mágico-religiosos. No entanto, podemos presumir fundadamente que o novo contexto, ligado ao prolongamento da atenção casuística, favoreceu o desenvolvimento de modelos de realismo empírico e de cálculo distributivo.

Os *responsa* constituíam cada vez mais o *ius* vivo da cidade (e de uma cidade agora em plena expansão), a ossatura descontínua mas sólida das relações que aí se cristalizavam. Todavia, não estabeleciam — como podia fazer a *lex publica* — regras gerais. Só eram válidos para a pergunta feita. A pronúncia, em certo sentido, dissolvia-as e só duravam enquanto durava a sua actuação. Mas não eram esquecidas: a sua memória era confiada em primeiro lugar à tradição oral do colégio dos pontífices e depois à das famílias aristocráticas. Qualquer nova pergunta era imediatamente avaliada pela existência de precedentes, pela massa aluvial e sedimentada dos pareceres já dados. A força de sobrevivência de toda a resposta estava associada a um jogo subtil entre o magnetismo do evento memorizado na sua irrepetível individualidade e a procura de uma possível tipificação prescritiva. Esta tensão analógica determinava a duração da vida do *responsum*: porém, decidir afastar-se do passado, para inovar, era uma opção traumática.

Durante muito tempo, os *responsa* nem sequer eram motivados: surgiam como a manifestação de uma capacidade e de um talento secretos, em certo sentido ainda oraculares e proféticos, embora ligados cada vez menos à prática pontifical. Ao examinar a questão que lhe era proposta, o olhar do sábio

concentrava-se nos pormenores, nos pequenos sinais que só para uma mente habituada se tornavam reveladores e podiam orientar a resposta. No entanto, tinha de transportar cada nova situação para o sulco traçado pelos *mores* antigos. A realidade social era registada através de uma rede de tapulhos verbais, um só dos quais podia ser decisivo para a solução. Pequenos segmentos de palavras, de tempo, de comportamentos: uma precedência, uma repetição, uma fórmula ritual, um gesto. Uma investigação em certo sentido de tipo diagnóstico, semiótico, que desenvolvia a relação especial com o particular, essa atitude mental de concatenação dos signos que reencontramos, em épocas não remotas, na trama lógica dos textos da medicina grega da tradição «clínica». Entre os sábios romanos dos séculos centrais da República e os médicos gregos anteriores ou estranhos à «viragem anatómica» há mais do que uma vaga possibilidade de confronto. Existe a marca comum de uma mesma «racionalidade semiprofissional», empírica e disponível, de um mesmo tipo de investigação diária centrada no homem, no indivíduo: elementos que continuaram a surgir activos (e não como fósseis inertes) no pensamento jurídico mais maduro, e que lhe darão essa inimitável tonalidade de concretismo e de realismo própria dos grandes juristas romanos, apesar de já habituados ao gelo do pensamento abstracto: o traço fundamental do seu «humanismo» peculiar.

A força do *responsum*, a garantia da sua «verdade», já não provinham da sua base religiosa e sagrada. Regiam-se por um conjunto de noções e de doutrinas interpretativas quase totalmente «civis», mas que, na opinião dos cidadãos, não era menos admirável e austero; a sua posse era sempre património exclusivo de um grupo restrito de homens poderosos, ainda que não necessariamente associados a funções sacerdotais. Não podemos dizer que estamos já perante «juristas» no sentido moderno do termo. O conhecimento do direito continuava a ser considerado apenas como um aspecto não isolável e não totalmente especializado de uma educação aristocrática ainda unitária, que incluía, ao mesmo nível, outros saberes e outras funções. Todavia, estamos já perante «peritos» para quem o saber jurídico e a actividade correspondente podem converter-se numa autêntica «milícia civil» (como Cícero escreverá), na base de uma intensa e prestigiosa presença pública.

Contudo, esta deslocação, da religião para a política, do campo de atracção que envolve o direito e a sua linguagem (por outros impropriamente definida como «laicização») não altera internamente os caracteres constitutivos do saber jurídico. O estilo mental do novo perito aristocrático não apresenta fracturas radicais em relação ao pontífice, seu antecessor. O que há são aperfeiçoamentos hermenêuticos e acumulações quantitativas de experiências, não alterações qualitativas. Em pleno século III a. C., estamos ainda perante uma tradição quase exclusivamente oral, fortemente enraizada nas particularidades culturais e sociais da mais antiga histórica citadina. Uma sabedoria das palavras e dos signos, que tendia a manter-se em modelos de formulários e a conservar esquemas substancialmente arcaicos na interpretação de *mores* e *leges* para extrair deles as regras dos casos que os cidadãos submetiam de vez em quando aos seus peritos.

Nas raras ocasiões em que aparece na cultura jurídica antes de meados do século II a. C. (e não tem apenas o valor de um expediente documental e mnemónico marginal), a escrita está associada exclusivamente a problemas eventuais de luta política. De facto, há um único fio que une a escrita e a política nos primeiros textos da jurisprudência romana de que se possui alguma informação credível: o *De usurpationibus* de Ápio Cláudio Cego (e na obra do seu liberto

Cn. Flávio), em finais do século IV, e, cerca de cem anos depois, nas *Tripertita* de Sexto Élio Peto Cato. Talvez seja ousado usar o adjectivo «democrático» para descrever a génese destas obras (e todavia Sexto Élio opera num contexto, talvez cipiónico, que não se pode comparar directamente com o ambiente de Ápio Cláudio e com os seus possíveis propósitos demagógicos e «tirânicos»): no entanto, a presença da escrita denuncia sempre uma intenção de divulgação «popular» do saber jurídico, ou pelo menos o impulso para um conhecimento menos reservado: a palavra escrita contra um uso exagerado da oralidade aristocrática. O espaço fechado e sempre verificável do texto, do *liber*, das tábuas contra o arbítrio da memória secreta: já tinha acontecido com as XII Tábuas.

Mas um saber inteiramente oral — como um conhecimento apenas casuístico — não podia investigar e regular estruturas complexas. Quando a sociedade romana abandonou totalmente as suas características arcaicas, no decurso do século III a. C., o antigo pensamento jurídico — cristalizado na tradição anónima e colectiva do *ius civile* — deixou de ser suficiente. Durante algum tempo, a própria «jurisprudencialidade» da experiência jurídica romana pareceu abalada, como nunca o tinha sido a partir das XII Tábuas, e o centro da inovação jurídica passou para a actividade de um magistrado da República — o pretor — que com as prescrições processuais do seu édito anual parecia capaz de se tornar um intérprete menos vinculado e mais célere das exigências da nova cidade imperial.

Mas a jurisprudência aristocrática soube recuperar rapidamente o seu primado. Por um lado, assumindo como base da sua actividade uma ética mais sofisticada do *responsum*, reflexo de uma moral da persuasão e da verdade muito articulada e amadurecida, em comparação com as camadas dominantes da vida citadina. Depois, pondo definitivamente em crise o antigo primado pontifical: «muitas vezes — dirá Quinto Múcio Cévola, segundo o relato de Cícero — ouvi meu pai dizer que ninguém pode ser bom pontífice se não tiver conhecimentos de direito civil» (*De legibus*, 2, 19, 47). Nesta advertência está bem patente o sinal dos tempos. Subverteu-se o modelo de saber antigo. A prática pontifical deixou de ser a base do conhecimento do *ius civile*; o que justifica a função pontifical é a doutrina civilista. Começa a surgir uma imagem «especialística» e, à sua maneira, «moderna» das funções sacerdotais e do conhecimento do direito, embora ainda apoiados numa *paideia* unívoca e totalizante.

Em suma, a tradição aristocrática operou em pouco mais de um século — nos anos atormentados e cruciais que medeiam entre os Gracos e Augusto — uma revolução sem precedentes nos conteúdos e nos métodos do próprio saber. A transformação intelectual que assinala o nascimento do novo pensamento e de uma autêntica literatura jurídica (a escrita é agora veículo das diferentes personalidades dos autores) sobrepõe-se em larga medida à biografia de algumas figuras de topo da jurisprudência de finais da República, que se situam ao longo de quatro gerações: Público Múcio Cévola, seu filho Quinto Múcio, Sérvio Sulpício Rufo e Antístio Labeão: todos igualmente magistrados e dirigentes da *nobilitas* senatorial. Não foram os artífices conscientes de um projecto unitário. Trabalharam em direcções diferentes, sob pressões e exigências diversas, mas segundo modalidades tais que a experiência de cada um deles foi apreendida por quem pertencia à geração seguinte e representada dentro de um modelo mais complexo.

A sua história fala-nos do aparecimento difícil de novos parâmetros conceptuais; de um direito «racional» e «formal» pensado pela primeira vez em formas abstractas, em termos de uma verdadeira ontologia jurídica. Esquemas adequados a uma sociedade menos elementar, que conseguem porém unir-se às

reelaborações da antiga tradição sapiencial arcaica e proto-republicana, numa mescla que permanecerá como uma das características mais típicas do pensamento jurídico romano. E é uma história que, sob o peso da crise política que assalta a *nobilitas*, vê romper-se progressivamente o laço que existia entre domínio político e saber jurídico, símbolo de toda a jurisprudência aristocrática, e a primeira constituição consequente dos «juristas» (já podemos usar este termo) como elite totalmente profissional, portadora de interesses e de valores distintos e autónomos em relação às razões da política, que embora continue a ser expressão das classes dominantes, já não é imediatamente identificável com os grupos que se vão sucedendo no poder.

Pode dizer-se que a «revolução científica» da jurisprudência romana ficou concluída na época de Augusto, com a morte de Labeão. Depois dele, durante cerca de dois séculos, os juristas aprofundaram a autonomia e a vocação técnico-especialista da sua doutrina, aumentando-as através da escolha e do controlo de lógicas cada vez mais complexas. O sistema de conceitos posto em prática constituía já o tecido de uma nova grande ciência, defendida por uma casta particularmente compacta que se convertia em seu intérprete zeloso e com a qual o poder dos príncipes não podia deixar de fazer alianças e firmar compromissos em que as relações de força eram determinadas pelas condições do momento.

Assim, doravante, um diálogo ininterrupto, cerrado, recheado de constantes mudanças de registo e de noções, caracterizará as relações entre juristas e poder imperial. A história dessa alteração ainda não foi escrita, e temos de nos contentar em fixar apenas algumas perspectivas, que se referem a situações sobre as quais o olhar da historiografia mais recente se deteve com maior atenção.

Pode imaginar-se que os inícios não devem ter sido tranquilos. O maior jurista da época de Augusto, Labeão (de quem já falámos), foi também um opositor subtil e severo ao novo regime, em nome da fidelidade a um primado aristocrático que as instituições do principado punham em causa. E é provável que entre os objectivos mais importantes do seu trabalho, que pretendia estabelecer os parâmetros de uma dialéctica entre intérprete e texto normativo (édito do pretor, *leges*, *senatusconsulta*) que fosse capaz de recriar em bases mais avançadas a tradicional hegemonia da jurisprudência, existisse a intenção, implícita mas evidente, de disputar ao novo poder político o monopólio da inovação jurídica.

A hostilidade «ideológica» de Labeão não iria, porém, manter-se nas gerações posteriores de juristas, dado que, já desde os primeiros tempos do novo regime, a maleabilidade e a prudência de Augusto (talvez não menos do que a prudente moderação do seu próprio opositor) tinham contribuído para circunscrever e tornar estéreis os efeitos mais imediatamente políticos. Todavia, se o trabalho e o exemplo de Labeão não serviram para marcar o futuro do principado, acabaram por estabelecer os limites do grande «compromisso de poder» que a jurisprudência posterior aplicou e manteve com êxito por mais de um século.

Para Labeão, o ponto irrenunciável que devia ser mantido a todo o custo fora a defesa da «jurisprudencialidade» do direito romano contra qualquer possível veleidade por parte do regime de alterar no sentido «legislativo» os antigos equilíbrios (uma ideia que deve talvez ter aflorado ao espírito do último César). E no pacto tácito com o novo poder que, depois dele, foi firmado pelos juristas, estes asseguram a sua lealdade e a sua colaboração às instituições, recebendo em troca a garantia substancial de um respeito total pelo primado da jurisprudência na hierarquia das fontes de produção do direito. As prerrogativas de classe da grande

jurisprudência não foram atingidas: melhor, o seu prestígio aumentou e alargou-se, a coberto e sob a protecção da política.

A dificuldade inicial pôde assim converter-se numa sólida aliança: os juristas mais importantes tornaram-se advogados e conselheiros quase institucionais dos príncipes. A época de Adriano assistiu à fase mais intensa e feliz dessa integração, tendo por pano de fundo uma época política e cultural sem igual na história imperial romana. A biografia intelectual e a carreira de Sálvio Juliano — o maior jurista da época, um dos mais ilustres de toda a história da jurisprudência, inspirador de muitas opções de Adriano, se não mesmo do seu tipo de governo — resumiu e exaltou todas as suas características mais significativas, tanto aos olhos dos contemporâneos como da tradição imediatamente posterior.

Mas não é apenas o diálogo com o poder imperial que caracteriza a vida da jurisprudência no século que se seguiu à morte de Augusto. Para além de se confrontarem com o príncipe, os juristas discutem também entre eles, ora pacificamente, ora mesmo com aspereza, estabelecendo as regras, os ritmos e os espaços de um debate vivo e tenaz que vai passando pelas gerações e pelas épocas, dedicado à reflexão sobre uma única teia de problemas, associada a um trabalho constante de procura de hipóteses, de soluções, de novas figuras e disciplinas. E os juristas dividem-se, não sem paixão, embora nunca tenha deixado de existir uma fundamental solidariedade «de corpo». As opções de fundo, consolidadas no século da «revolução científica», nunca mais foram postas em dúvida. No entanto, sobre essa base comum de métodos, de princípios e de conceitos, foram-se inserindo opções diversas, técnico-especialistas e de «política do direito».

Nos anos que medeiam entre Labeão e Juliano, parece que a própria jurisprudência distinguia no seu interior pelo menos duas tendências, duas «escolas», que seguiam dois percursos distintos e que iam buscar ensinamentos e sugestões — mas com reelaborações sempre originais — às duas grandes correntes do debate filosófico do século. A primeira — «sabiniana» (do nome de um jurista do tempo de Tibério) — talvez possamos remetê-la para uma tendência genericamente empirista, mas que não renunciava, por vezes, a assumir tonalidades e argumentos cépticos no julgamento da realidade e na avaliação dos factos jurídicos. A outra — «proculiana» (também do nome de um jurista do século I d. C.) — parece-nos mais aberta a um racionalismo não dogmático, prudentemente confiante na primazia dos conceitos e das categorias, em relação aos dados e aos materiais da experiência social.

Se quisermos obedecer a uma reconstituição que já era corrente nos últimos decénios do século II d. C., teriam sido o trabalho e a doutrina do grande Juliano que puseram fim ao debate das «escolas», superando os motivos dos velhos antagonismos. Talvez haja um certo excesso nesta conclusão, mas há igualmente um elemento de verdade, se tivermos em conta as linhas ao longo das quais se foi desenvolvendo a «política do direito» juliana: a tendência, através do esforço da jurisprudência e da atenção da actividade normativa imperial, para um direito consolidado dentro dos parâmetros da «utilidade» e da «certeza», resultado de uma colaboração ainda em certo sentido paritária — como de poder a poder — entre principado e classe dos juristas.

Em finais do século II d. C., a jurisprudência sofre a última alteração de funções e de posicionamento da sua longa história. Essa transformação ocorre

no interior de um processo em muitos aspectos excepcional: o nascimento, sobre as ruínas do modelo de governo imperial de Adriano, de uma verdadeira máquina «estatal», logo burocrática e centralizadora, com funções de direcção e de controlo sociais e económicos cada vez mais alargados: até então, só com meios analógicos discutíveis podíamos definir como «Estado» as instituições políticas e administrativas romanas.

A nova configuração do poder e do governo anula totalmente a autonomia dos juristas. Se os grandes peritos de direito republicanos tinham sido todos magistrados do povo romano, também agora as personalidades de maior relevo da jurisprudência severiana são altos funcionários da administração imperial: intelectuais-burocratas de tipo quase hegeliano, chamados a gerir um poder mundial, repleto de contradições, ameaças e perigos. Mas, enquanto os juristas-magistrados republicanos tinham a seu cargo uma organização administrativa (e em certo sentido, também política) relativamente simples e «leve», os ministros-juristas dos princípes severianos davam forma e rumo a um aparelho de uma complexidade que nunca existira no Ocidente antigo.

Isso provocou uma situação totalmente nova: a autonomia tradicional, «labeoniana», da jurisprudência — cujo modelo, ainda que revisto e ajustado, tinha reinado até Juliano — não era obscurecida e aniquilada, por assim dizer, «do exterior». Pelo contrário, foram os próprios juristas — e provavelmente tendo consciência plena disso — que modificaram o «seu» direito e as suas funções. Aceitando gerir pessoalmente a grande administração, apadrinharam a nova forma «estatal» da política e do governo, imprimindo-lhes a sua marca. E se, por um lado, concedendo à chancelaria imperial o consequente e inevitável primado na produção do direito, através de *constitutiones*, assinalavam o fim da «jurisprudência» do direito romano, de facto não faziam mais do que dar voz a si próprios, embora sob outras aparências, segundo um módulo já abertamente «legislativo» de produção jurídica.

Mas ao reduzi-lo aos factos da realidade constitucional, deram um ordenamento «definitivo» ao antigo direito jurisprudencial, reunindo-o em intermináveis comentários, que deveriam resistir à usura do tempo, na mesma altura em que, através de novos géneros literários, elaboravam um modelo de ordenamento totalmente inédito, onde já não havia espaço para a antiga autonomia normativa da jurisprudência, mas onde o poder agora ilimitado do príncipe-soberano podia atenuar-se e como reduzir-se, segundo os desígnios de um jusnaturalismo ecuménico flexível e ao mesmo tempo rigoroso.

Se Juliano foi o exemplo mais brilhante do «jurista-conselheiro», Domício Ulpiano talvez tenha sido — ainda mais do que o seu colega (e possível rival) Júlio Paulo — o exemplo mais brilhante do «jurista-alto funcionário». A sua vastíssima obra — largamente utilizada pelos compiladores justinianos, e que nos é relativamente conhecida — continua à espera de ser investigada a fundo e com critérios verdadeiramente modernos. Em alguns textos, e sobretudo em longos excertos dos comentários *ad edictum* e *ad Sabinum*, a trama densíssima das citações que preenchem o discurso parece converter-se no verdadeiro fio condutor (nos excertos do *ad edictum* que chegaram até nós contam-se mais de mil referências a juristas anteriores), mas as referências acabam mesmo por ser subtilmente manipuladas, para serem inseridas num projecto em que a ordenação doutrinária prevalece nitidamente sobre a fidelidade às fontes.

Na realidade, se Ulpiano utilizava largamente o debate jurisprudencial dos séculos de ouro, agia porém totalmente à margem desse debate. Através dele já

não se exprimia a voz colectiva da classe, que perdurava no tempo; era já a palavra do legislador severiano, que assumia perante os textos de jurisprudência a mesma atitude de Juliano ao abordar o texto do édito pretorial: para os submeter a um processo de cristalização que sancionava o termo de uma tradição.

Durante algum tempo, no decurso de um par de decénios, o trabalho destes últimos grandes juristas pareceu manter-se milagrosamente em equilíbrio entre formas novas e memória tenaz do antigo. Foi uma época de extraordinária densidade intelectual, que se iniciou quando já declinava o século da crise. Enquanto contribuía para criar com as suas próprias opções as condições do seu desaparecimento, o direito jurisprudencial romano teve tempo para se erigir como monumento a si próprio, esboçando o perfil completo de um direito «formal» (na acepção de Hegel, mas também de Weber) — por mais limitada que pudesse ser a sua aplicação efectiva na sociedade imperial da época — preparando o caminho para todas as actualizações do pensamento jurídico antigo, desde a justiniana às modernas. O seu sucesso teve uma duração extraordinária, até quase se identificar, sob muitos aspectos, com o destino de todo o direito «racional».

CAPÍTULO IV

O SOLDADO

por Jean-Michel Carrié, C. N. R. S.

Para aqueles que se interessam sobretudo por épocas e personagens que podem transmitir melhor uma impressão de desajustamento, o «soldado romano», à primeira vista, parecerá pouco característico. Sob o reinado de Augusto, que constituirá o início do espaço cronológico analisado nesta pesquisa, Roma já tinha inventado, e em alguns casos há muito tempo, as estruturas da vida e da instituição militares que, nas sociedades dos nossos dias, viriam a tornar-se obrigatórias e omnipresentes. Cito, a título de exemplo, e por ordem dispersa: a vida de caserna e os quadros de promoção, a corneta da ordenança e a enfermaria de campanha, o serviço dos efectivos e os turnos de serviço, o toque da alvorada e as licenças, a convicção de que o «exército é um ofício», a reforma e as representações teatrais para as tropas. Levados a cair em anacronismos por tamanha modernidade, certos historiadores projectaram sobre o soldado romano as memórias das suas próprias experiências militares, afirmando que «os legionários sofriam seguramente mais com o tédio e o isolamento do que com o inimigo». Esta generalização arbitrária foi apropriadamente refutada por um dos maiores conhecedores do exército de Roma, o saudoso R. W. Davies. Todavia, as legiões continuam a garantir o êxito de «anacronistas» de profissão, cineastas ingénuos e maliciosos autores de banda desenhada.

Ausência de fascínio: esta devia ser também a opinião dos Romanos, se se tiver em conta o facto surpreendente de o soldado não ter lugar entre as personagens do romance latino. É certo que esse género literário estava sujeito a regras herdadas dos Gregos, e reduzia-se a um repertório convencional de heróis e de situações; no entanto, os romacistas latinos, picarescos *ante litteram*, não hesitaram em introduzir nas suas obras algumas figuras sociais extraídas da realidade que os cercava. Ora, nos dois exemplos de que dispomos, o único soldado que no *Satyricon* ascende à categoria de personagem permanece atípico e privado de personalidade; é protagonista, contra a sua vontade, do episódio da dama de Éfeso não enquanto soldado, mas apenas porque está de guarda ao local do suplício. Algo de semelhante acontece em *O Asno de Ouro* de Apuleio, aliás mais próximo do ideal grego: o narrador transformado em burro está momentaneamente ao serviço de um legionário, acerca de quem tudo nos é dito mesmo antes de ser nomeado («um indivíduo alto, com um trajo e um porte que anunciavam um soldado da legião»). Embora breve, este retrato não deixa de ter interesse: refere os critérios de estatura e de aspecto geral que são tidos em conta na altura do recrutamento e, ao mesmo tempo, exprime uma componente de instintivo respeito, talvez ditada também por uma forma elementar de prudência, que o soldado seleccionado para representar e defender a autoridade imperial devia inspirar aos civis. O que surpreende, porém, é o facto de, na continuação do romance, o ambiente militar assim introduzido não dar qualquer sinal de cor local, de uma gíria,

ı mesmo de um qualquer lugar-comum acerca da condição de militar. A ausên-
a de um espelho literário, que transponha a realidade para um plano imaginá-
o, torna ainda mais difícil a reconstituição de uma imagem do soldado romano;
ortanto, essa imagem mantém-se essencialmente ligada a dois tipos de fontes,
ue dificilmente se confirmam mutuamente: o discurso civil, fundamentalmente
leológico, onde apenas alguns tópicos imutáveis chegam a configurar um vago
ferente, e certas reproduções iconográficas de soldados, raramente acompanha-
as de explicações lapidares, em todos os sentidos do termo.

Actualmente, dispomos de um grande número de estudos eruditos e de obras
divulgação acerca do exército romano, mas será inútil procurar uma síntese
speitante à figura do soldado. Não que faltem ensaios a que se tenha dado esse
tulo; trata-se, porém, de descrições do serviço no exército romano, de «vidas
uotidianas do soldado», úteis e interessantes enquanto tais, mas que analisam
sa figura apenas sob o ponto de vista da sua profissão. O soldado como actor
ocial, como criador, reprodutor e difusor de comportamentos e de mentalidades,
imagem que os militares têm de si mesmos e a imagem que deles têm os outros
upos sociais, os discursos que a esse respeito são elaborados por ambas as par-
s, tudo isso foi até agora abordado apenas de uma maneira sectorial, e alguns
ontos fundamentais continuam a ser motivo de controvérsia entre os historiado-
s. Em breve veremos quão delicado é o uso das fontes civis em que se baseou
opinião dos primeiros comentadores modernos, incluindo a chamada literatura
cnica: tratados de «arte da guerra», de estratégia, de poliorcética, de história
ilitar, escritos em grande parte por civis totalmente alheios à vida militar. Um
tudo sociológico e antropológico do soldado romano, como se desejaria poder
zê-lo, deveria, por definição, basear-se em analogias e contrastes. No entanto,
insuficiência da nossa compreensão do soldado junta-se à do «civil», excep-
ıando alguns grupos sociais que são privilegiados pelas fontes. Por conseguinte,
presente tentativa é, em certo sentido, prematura em relação à quantidade de
squisas sistemáticas de que se necessitaria para traçar este retrato do soldado
ımano. Tentar-se-á pelo menos sintetizar os resultados dos trabalhos prelimina-
s actualmente disponíveis, que apontam o caminho para futuras pesquisas.
forçosa limitação das indicações bibliográficas só muito parcialmente referirá
dívidas contraídas pelo autor.

Instrumento de um destino histórico excepcional, o exército romano foi
ırante muito tempo buscar a sua força à identidade total que existia entre a
trutura política e a estrutura militar da cidade-estado, onde os recursos do indi-
duo determinavam as suas responsabilidades políticas e a sua participação mili-
r que, mais do que um dever, era um direito, e mesmo um privilégio. A cidade
io tinha outro exército a não ser o que era constituído pelos seus cidadãos,
obilizados por turnos e em função das necessidades, apenas enquanto durava a
ıerra. Em seguida, a ampliação das cidades conquistadoras, o prolongamento
ı guerra e a necessidade de manter uma presença militar nas províncias conquis-
das, abalaram este quadro tradicional: ao tornar-se de facto permanente, o
ército teve de abrir-se mais aos pobres, aos proletários, pagar salários, e aceitar
crescente dissociação entre o ofício das armas e o «ofício de cidadão». O sol-
ıdo romano, convertido em fim e em meio de ambições rivais, foi levado a com-
ortar-se mais ou menos como os mercenários ao serviço dos reis helenistas. Ao
ɔr termo à crise da cidade-estado com a imposição de um regime autoritário,
ıseado no controlo absoluto de um exército, Augusto deu início a uma nova

e duradoura versão do soldado romano, sobre o qual o historiador moderno pousa muitas vezes um olhar desencantado, dado que esteve na origem de uma discussão que se prolongou na opinião política romana durante os séculos seguintes e se tornou objecto de uma recusa amplamente partilhada: exercendo o ofício das armas como profissão, o soldado imperial foi considerado como um mercenário; com o serviço permanente, começou-se a considerá-lo um mandrião, uma boca inútil que tinha de ser alimentada durante os períodos em que não tinha de combater; cidadão muitas vezes de fresca data (data que podia coincidir com o próprio dia do seu recrutamento), foi considerado bárbaro. Apesar disso, a nova organização militar conservava dois princípios fundamentais herdados da tradição: o conceito de cidadão-soldado, embora reinterpretado como soldado-cidadão, e o monopólio dos comandos estritamente reservado às classes superiores, reminiscências do antigo sistema timocrático. Mas ao mesmo tempo, num regime que baseava todo o seu poder no soldado, fidelíssimo ao príncipe, e quase criador de imperadores, o atributo de «cidadão» esvaziava-se de todo o seu conteúdo real. Além disso, deve ter-se em conta que, em Roma, foi o soldado de profissão quem inventou a personagem do «civil», completamente desconhecida até então, visto que cada cidadão era também um soldado potencial. De facto, para designar esse novo conceito, utiliza-se uma palavra da gíria militar: *paganus*, à letra, «camponês» (donde, mais tarde, «pagão»), talvez porque os civis que mais vezes estavam em contacto com as guarnições eram camponeses. Todavia, não será aos camponeses que me refiro quando falar do «discurso civil» do soldado, mas da exígua parte da sociedade romana que estava, ou julgava estar, próxima do poder político, que reservou para si, na prática, o monopólio das mensagens ideológicas transmitidas até aos nossos dias e que, pelo que em especial nos diz respeito, chegou muitas vezes a abafar a própria voz do soldado.

Ao transformar o exército romano em exército de profissão, Augusto substituiu o serviço rotativo de todos pelo serviço continuado de alguns. Nos últimos dois séculos da República, a população em armas, predominantemente itálica, chegara frequentemente a representar 10% dos cidadãos, e em algumas circunstâncias particulares, até 20%. Como se pode imaginar que a Itália teria podido continuar a contribuir nessa proporção para um exército tornado permanente? Creio que esta pergunta permite eliminar imediatamente as várias hipóteses (decréscimo da vocação militar, despovoamento e crise económica), que foram avançadas para explicar a diminuição dos Itálicos nas legiões, nos inícios do Império. Pelo menos durante os dois primeiros séculos depois de Cristo, a Itália conservou as suas prerrogativas militares, continuando a fornecer o contingente inicial das legiões de formação recente ou recrutadas para substituir as que tinham sido desbaratadas, e sobretudo vendo ser-lhe concedido quase em exclusivo o acesso directo às coortes pretorianas, arma de prestígio, economicamente privilegiadas, e viveiro para os quadros das legiões, onde ao elemento itálico cabia portanto uma posição de eleição, pelo menos até aos Severos. Além disso, J. C. Mann detectou, pelo menos para o século I, uma política central de redistribuição dos soldados itálicos por todas as províncias.

O alargamento do exército romano e da sua composição a todo o universo civilizado, a extensão da cidadania romana à maior parte dos seus defensores, abrindo caminho ao édito ainda mais radical de Caracala (212 d. C.), só podia satisfazer o discurso filosófico idealista que predominava naquela época. Os soberanos helenistas já tinham dado um exemplo nesse sentido, concedendo o estatuto de «entidade jurídica» (*politeumata*) aos seus regimentos mercenários,

o que, por um lado, os tornava politicamente semelhantes às comunidades helénicas, e, por outro lado, constituía um reconhecimento da sua identidade cultural específica. Segundo a opinião optimista de homens como Plutarco e Élio Aristides acerca do império romano, a reforma de Augusto era a concretização do projecto platónico (não o das *Leggi*, mas o da *Repubblica*): um exército permanente, concebido para uma função especializada, capaz portanto de assegurar um alto nível técnico: um conjunto de soldados-cidadãos escolhidos pelos seus dotes naturais, posteriormente desenvolvidos pelo treino, que dá aos outros cidadãos a possibilidade de se dedicarem sem impedimentos ao seu ofício; portanto, soldados não movidos pela necessidade, como os pobres ou os mercenários, que, de acordo com o projecto platónico, deveriam receber como recompensa apenas o suficiente para as suas necessidades. Mas, se Platão os alimentava com as messes públicas, Élio Aristides separa-os rigorosamente dos civis, de acordo com um preceito que ele faz remontar à sabedoria egípcia (Élio Aristides, *Elogio de Roma*, 72-87). Mais útil até do que o agricultor, na medida em que garante a liberdade de todos (Máximo de Tiro, 23), o soldado está ao serviço do príncipe, que, por sua vez, teve uma educação guerreira como o filósofo da *República.* Alma do mundo capaz de incutir a sua razão no corpo do mundo, permitindo assim o acesso desse corpo à felicidade. Segundo esta concepção, obviamente, o soldado deveria concretizar um modelo particularmente elevado de exigência moral; devia ser, metaforicamente, o «cão de raça» de que fala Platão, imagem retomada por Plutarco e — boa raça à parte — por Dion Crisóstomo (1, 28), enquanto a boa raça (cão à parte, neste caso!) será uma qualidade para se ser denominado oficialmente soldado no Baixo Império: em grego, *gennaiotatoi*, mais expressivo do que o correspondente latino *fortissimi.*

Mais próxima talvez do realismo político romano parece a argumentação com a qual Cássio Díon, no discurso por ele atribuído a Mecenas, justifica a instituição do soldado profissional de Augusto (52, 27, 1-5): como o princípio da utilidade prevalece sobre o da honestidade, convém então utilizar, em proveito da colectividade, os indivíduos mais fortes e mais pobres, que de facto são potenciais delinquentes. O dinheiro já conta mais do que a glória e convém adaptar-se ao espírito da época. Do mesmo modo, em Horácio, o soldado surge ao lado do camponês, do estalajadeiro e do marinheiro, como exemplos dos que têm de penar (*labor*) para ganhar dinheiro, a fim de se precaverem na velhice; dos que têm de alienar a sua liberdade pessoal, submeter-se a outros (no caso do soldado, que submissão!), preocupar-se com a sua subsistência; em suma, daqueles a quem é negado o *otium*, ao mesmo tempo lazer e paz de espírito (*Odes*, 2, 16). É provável que muitos cidadãos, intimamente, se regozijassem com o facto de a criação do exército profissional os ter isentado do serviço militar, o que lhes dava a possibilidade de se dedicarem inteiramente à sua profissão ou ao *otium*, mas isso não os impedia de lamentar publicamente o desaparecimento da antiga mentalidade romana, baseada na abnegação, na coragem, na paciência, e de exigir que o soldado voluntário praticasse essas virtudes.

Numa concepção mais «romana» e tradicionalista, que analisa a evolução da sociedade e das instituições nacionais em termos de corrupção, o soldado ocupa o lugar deixado vago pelo cidadão devido à sua decadência moral: por conseguinte, não pode ser considerado como cidadão por essa ideologia integralista, embora, de facto, os soldados do príncipe sejam na sua maioria cidadãos romanos, ou estrangeiros, que tudo fazem para o vir a ser. A visão pessimista de Tácito descreve a realidade militar do império como perversão e inversão dos esquemas

platónicos. O «thymos», a «nobre fúria» que era a qualidade específica dos «guardiões da cidade», degenerou em *ira*, em *furor*, ou em *ferocidade* — termos que se repetem quando Tácito descreve os soldados — ou seja, em cólera selvagem e passional, que nada tem em comum com o estado de transe sagrado, de desdobramento sobre-humano que se exprimia no *furor* arcaico, resto ritualizado de uma ideologia funcional, também tripartida, proveniente das profundezas de origens indo-europeias que os próprios Romanos não suspeitavam. O facto de o soldado ser escravo dos seus tirânicos desejos — de prazer, de fortuna, de poder, ou eventualmente de glória (Juvenal, 10, 140 segs.) — torna-o uma personagem perigosa, pronta a voltar contra o bem comum as armas com que está encarregado de o defender. É descrito normalmente como um ser sub-humano cujos defeitos se multiplicam devido à psicologia de massas, de que constitui um laboratório de observação ideal. O seu número incute medo. O rebanho, *gregarii milites*, é muitas vezes designado por Tácito pelo termo *volgus*, que reveste de conotações pejorativas qualquer forma de «multidão» (Tácito, *Histórias*, 2, 29, 5; 37, 2; 44, 5; 45, 6; 93, 2; 3, 31, 2). Uma etimologia proposta por Varrão faz derivar a palavra «soldado», *miles*, do número *mil*: a palavra presta-se especialmente à mania estilística, muito cara a Tácito, de usar o singular com valor colectivo: *miles*, para indicar «soldados», assumidos como uma entidade.

Esta ideologia, que exerce uma forte influência sobre as classes mais altas da sociedade imperial, e que vigorava mais do que nunca ainda no século IV d. C., tinha por ideal a necessidade de o soldado ser de origem camponesa: um tópico incansavelmente repetido desde Catão (*A agricultura*, pref. 4) a Vegécio (*Epítome*, 1, 3; cfr. Máximo de Tiro, 24); além disso, devia ser o mais «romano» possível (mas o que significará esta palavra?); devia manter-se cada vez mais isolado da sociedade civil (de acordo, neste ponto, com os neoplatónicos); devia ser pago com parcimónia (a inveja social cega o civil); por fim, devia ser controlado e mantido sujeito a uma disciplina impiedosa. Contra as investidas do instinto (*libidines, cupido*), e já que o cão platónico se converteu em lobo (Suetónio, *Vida de Tibério*, 25, 1), compete aos chefes e aos generais reerguer no íntimo do soldado as barreiras da razão (*sapientia, prudentia*) e do senso moral (a *devotio* no sentido mais amplo), o respeito dos valores humanos esquecidos pelo *miles impius.*

O poder de orquestração destas «teorias do soldado», convergentes entre si e ao mesmo tempo contraditórias, também influiu fortemente sobre os historiadores modernos, que durante muito tempo fizeram dele ponto de partida para as suas tentativas de reconstituição do soldado real. Ainda recentemente, era possível encontrar opiniões divergentes mesmo acerca de questões de grande importância como as origens do recrutamento, o nível de riqueza e de cultura e o grau de romanidade dos soldados, e há algumas que continuam a ser objecto de discussão. Mas, à medida que as fontes documentais prevaleceram sobre as fontes ideológicas e estas foram reconhecidas como tal, foi possível obter progressos significativos nos conhecimentos e foram reconsideradas certas conclusões durante muito tempo geralmente aceites.

A teoria de Mommsen, segundo a qual o alistamento obrigatório era o sistema principal de recrutamento durante o Império, foi sendo cada vez mais abandonada, apesar dos esforços desenvolvidos por P. A. Brunt para lhe restituir autoridade. O voluntariado predominava muito antes de, no século II d. C., o sistema do recrutamento local se generalizar e não precisar de aguardar a melhoria das condições de serviço levada a efeito pelos Severos. Brian Dobson realçou

) modo como Augusto preferiu instituir a permanência das legiões e a sua renova-
ːão parcial todos os anos — limitada a algumas centenas de homens —, a recrutar le uma só vez novas legiões, segundo a antiga prática do *dilectus*, cujo objectivo era ˈeconstituir as unidades dissolvidas ou destruídas. Visto sob este prisma, parece-me ɪue o exército permanente foi concebido desde as origens como um sistema para ˈvitar o alistamento forçado e, em particular, nas circunstâncias especiais do final da ˌuerra civil, como o sistema para não impor o *dilectus* aos cidadãos itálicos, mesmo ːorrendo o risco de prolongar excessivamente a duração do serviço para aqueles que ːontinuavam em armas (de facto, os últimos sobressaltos deste período de transição lo antigo sistema para o novo sentir-se-ão até às revoltas de 14, no tempo de Tibé-io). Neste sentido, o voluntariado deveria ser visto como o corolário inevitável do ːxército permanente, e já não como uma evolução progressiva e espontânea.

Ao mesmo tempo tornou-se necessário recrutar numerosos estrangeiros, não ó para as unidades auxiliares, mas também para as legiões. À primeira vista, a ɪnomástica dos legionários confirmava a ideia da persistência do recrutamento ívico. Mas o caso do Egipto, de que temos informações graças à correspondência ɪn papiro dos recrutas, que informavam a família e os amigos do seu novo estado ivil (por exemplo, *P. Bad.* 72; *BGU* 2, 423; veja-se também *P. Yale* inv. 1545) com mesma simplicidade com que hoje comunicamos uma mudança de endereço, az-nos reflectir: há um M. Longinius Valens que na véspera se chamava Psena-nounis, filho de Asemos, ou um Lucius Pompeius, filho de Pompeius, Niger, da ribo Pollia, que na realidade é filho de um tal Syrus e neto de um Apione. Dever-se-á concluir que um qualquer *fellah* egípcio podia tornar-se soldado e, conse-uentemente, cidadão de Roma? Claro que não. Mas deve ter-se em conta que um idadão egípcio helenizado deixava de ser considerado «egípcio» pelas comissões e recrutamento, ainda que um «romano» da Itália não o reconhecesse como seu oncidadão. Ora, o limite entre alistados e não alistados, já a partir de Augusto, bviamente, não separava os cidadãos romanos dos naturais das províncias, mas, o interior de cada província, os pequenos e os médios proprietários integrados uma estrutura citadina (Élio Aristides, *Elogio de Roma*, 78: *phylokrinesantes*, scolhidos segundo critérios cívicos), ou pelo menos de aldeia, e o povoléu não ossidente das cidades ou dos campos. Essa linha de demarcação económica coin-idia, por outro lado, com uma fronteira cultural que também não opunha uma cultura romana» a «culturas não romanas», mas a cultura das classes dominadas ɪue se identifica depois com uma série de desvalorizadas «culturas locais») à cul-ɪra das classes dominantes ou ligadas ao poder, uma espécie de *koine* suprana-ional largamente moldada no helenismo ou influenciada por ele.

Como reacção ao recrutamento «proletário» dos últimos dois séculos da Repú-lica, o recrutamento do século I incluía mais provincianos recrutados nas cidades o que nos *pagi*, os distritos rurais. É provável que, em Itália, o seu nível social ɪmbém se tenha elevado: de facto, nota-se que a proveniência dos recrutas tende concentrar-se nas zonas então prósperas, Campânia e Planura Paduana. O alar-ɪmento do território de recrutamento a todo o mundo mediterrânico permitiu que Império conciliasse o alistamento voluntário com a selecção de soldados que fos-ːm fisicamente adequados e ao mesmo tempo não pertencessem às classes econó-ɪica e culturalmente mais pobres; portanto, que não fossem seres famélicos, ːsenraizados, privados dos mínimos interesses a defender, e consequentemente ispostos a todas as aventuras — revolta ou deserção —, mas homens capazes de lentificar a defesa do Império e a fidelidade ao serviço, jurada solenemente ao ríncipe, com a sobrevivência de uma sociedade de que não estavam excluídos.

Por outro lado, porém, este tipo de pessoal não estava pronto a vender-se apenas em troca da certeza de não morrer de fome: esperava-se que o serviço proporcionasse não só uma condição económica modesta (nas legiões) ou boa (com o acesso aos vários postos), mas também uma promoção no prestígio e no estatuto pessoal (nos corpos auxiliares). Portanto, as possíveis dificuldades do recrutamento, que aliás bastariam para provar o abandono do alistamento obrigatório, terão provindo mais de uma espontânea selecção qualitativa dos indivíduos que podiam ter acesso ao exército do que, como muitas vezes se disse, de um crescente desinteresse dos civis pela vida militar, pelos seus riscos, as suas canseiras e as suas obrigações. Élio Aristi-des, em relação à época que estamos a estudar, confirma que Roma encontrava com facilidade voluntários nas províncias (Élio Aristides, *Elogio de Roma*, 85 e segs.). Há todavia um sector que sempre escapou ao recrutamento «cívico» assim reestrutu-rado: o das unidades especiais, para as quais Roma não se privou da possibilidade de contar com populações extra-provinciais de elevado potencial bélico e com «cul-turas militares» complementares da sua (Mouros, Trácios, Caucasianos, Persas, etc.).

Com efeito, Augusto e os seus sucessores imediatos não se tinham proposto criar (nem encorajar) uma classe militar que pudesse garantir a sua reprodução social, uma espécie de exército hereditário. Além disso, a proibição de contrair matrimónio legítimo durante o serviço e de adquirir bens imóveis na província onde esse serviço era prestado deveriam impedir o soldado de constituir uma família e encorajá-lo a regressar à sua terra natal depois de ser licenciado. Tam-bém sob este aspecto a provincialização do soldado sofreu uma evolução inespe-rada. De facto, se os 400 ou 500 000 soldados das guerras civis, que Augusto ins-talou em Itália como colonos, ficaram muito longe de fornecer filhos-soldados em número proporcional ao seu, nas províncias estabeleceu-se muito em breve uma proporção directa entre as dimensões de uma guarnição regional e o seu con-tributo para o recrutamento. Assim, na primeira metade do século I, quando a Península Ibérica era sede de três legiões, encontram-se soldados espanhóis em quase todas as fronteiras do império, enquanto, inversamente, a redução progres-siva do contingente a uma legião implica a redução da presença ibérica nas outras províncias. De Augusto a Trajano, e mais ainda a partir da conquista da Grã--Bretanha (a antiga Britânia), o centro de gravidade militar do império situa-se no Reno. No século II desloca-se para o Danúbio, onde permanecerá por muito tempo, o que levará ao predomínio do grupo ilírico no século seguinte: primeiro, soldados, depois, imperadores. O recrutamento, de início provincial, depressa e espontaneamente se tornou regional e depois local. O facto é que os próprios sol-dados eram os mais convincentes agentes de recrutamento: até Marco Aurélio, o prestígio do uniforme, da prestança, do cerimonial militar, mas também a garan-tia do futuro e a constatação directa de uma vida muito mais sossegada do que exposta ao perigo podiam impressionar positivamente os espíritos jovens que, todavia, longe dos acampamentos, influenciados por lugares-comuns, por *clichés*, pelas tradicionais piadas acerca da vida militar, teriam pelo contrário recusado com todas as suas forças a ideia de se alistarem. Mesmo nas províncias periféricas, foi a faixa mais exterior, a zona onde se situam os acampamentos, que desempe-nhou um papel decisivo: levando à coesão de um ambiente específico e moldando a sua identidade colectiva, essa zona acabou por fornecer o essencial do recruta-mento e por criar uma hereditariedade de facto muito antes de o poder legislativo ser obrigado a estabelecê-la legalmente, quando os assaltos dos bárbaros fizeram vacilar os equilíbrios e as estruturas das zonas fronteiriças, terras de soldados.

*

No final do serviço, enquanto o soldado oriental tendia mais frequentemente a ·gressar à sua cidade natal, onde por vezes se inseria no círculo dos magistrados e os sacerdotes municipais (por exemplo, *AE* 1981, 775, de Sebaste na Ásia Menor), o Ocidente, que na origem tinha um carácter mais decididamente rural, os acam-amentos militares propagaram em muitos casos a civilização urbana e mantiveram as suas proximidades os soldados licenciados, independentemente da existência de olónias de veteranos oficialmente instituídas. Dos dados recolhidos por Eric Briley referentes a quatro províncias ocidentais, conclui-se que houve uma maioria fla-rante (de 65 a 97%) de veteranos que, após o licenciamento, permaneceram no local. historiografia desenvolveu amplamente o tema do contributo do soldado romano a difusão da agricultura sedentária e da urbanização e do apoio que ele dá ao esforço a defesa militar propriamente dita com a sua obra de valorização dos territórios. ais esquemas foram legitimamente criticados nas suas formulações mais simplis-as, que não tinham tido em conta as situações agrárias e urbanísticas anteriores à ixação romana. Se se tomar em consideração o caso mais estudado e discutido, o a África do Norte, a «fronteira» militar não é decerto constituída por uma grande uralha que proteja os residentes romanos ou romanizados de indígenas nómadas xpulsos das terras que percorriam. Além disso, a partir do século II, os soldados omanos já não se diferenciavam etnicamente da população local e por isso não encar-avam a oposição entre duas civilizações irredutivelmente impermeáveis. Dever-se-á portanto rebater a velha tese e afirmar que, nessas regiões, os soldados não tiveram enhum papel na ampliação da zona cultivada e da urbanização? Seria paradoxal.

É certo que os soldados já não provinham da terra e também não podiam tor-ar-se agricultores no preciso momento em que lhes era pago o prémio de licen-iamento, mais em terras do que em dinheiro. Contudo, não se apressavam a vender os seus terrenos; convertidos em proprietários fundiários, viam-se colo-ados num plano de igualdade com a classe média das cidades provincianas, cujo po de riqueza era análogo: se lermos os testamentos militares, veremos que sol-ados e veteranos acabam por possuir escravos e, nos contratos agrários, os sol-ados aparecem amiúde como senhorios de terras cultiváveis. Não são campone-es, mas recebem rendas fundiárias, e a confirmação dos seus direitos de «posse» obre as terras imperiais está amplamente documentada. Este era já o sistema da lerúquia helenística: os soldados, na qualidade de prebendários do rei, entrega-am a exploração dos seus bens a uma mão-de-obra assalariada ou a rendeiros.

Portanto, a regionalização gerou, por sua vez, um enraizamento local do sol-ado, que assim se tornava menos disposto a abandonar o seu território. O exér-ito romano ter-se-á transformado assim numa «milícia provincial paga pelo stado», como afirma Cagnat? Terá conseguido manter a necessária unidade oral, nessa implantação que corria o risco de a diluir culturalmente no am-iente circundante? Ao analisar um caso particular mas significativo, a difusão o uso de epígrafes na Britânia, J. C. Mann fez notar que a falta de resposta da opulação local à introdução por parte dos soldados itálicos da prática das ins-rições lapidárias acabou por provocar a diminuição do interesse epigráfico da lasse militar, à medida que se foi provincializando. Um exemplo diferente é-nos ornecido pelos soldados sírios de Intercisa, na Panónia (a actual Hungria) estu-ados por Jeno Fitz. Durante cerca de um século, de Antonino até ao ano 260, sses Sírios de Emesa (Oms), que conservavam ciosamente as suas tradições cul-urais e uma homogeneidade étnica mantida não só por uma rigorosa endogamia as também pelos alistamentos sucessivos, apesar de se encontrarem a uma

grande distância da sua província natal e num contexto tão diverso como o da Trácia, conseguiram criar um centro de atracção, um local de fixação da identi-dade oriental por toda a província, a ponto de os seus filhos, que iam servir para as legiões da Panónia, regressarem depois a Intercisa para aí viverem e serem sepultados. Neste caso, a autoridade romana conferiu um estatuto oficializado a um particularismo regional que, para os meios civis do local, representa a ima-gem de Roma no seu território. Este exemplo, melhor conhecido do que outros, mostra-nos a variedade de situações em que se podia estabelecer a relação entre sociedade civil e militar, uma variedade que revela quão imprópria e insuficiente era a problemática do «romano» e do «indígena» que, para os historiadores, encerrava o tema da aculturação no Império romano.

Essa variedade inter-regional e a força dessas entidades étnicas aceite pelos imperadores, pareciam dar razão às críticas de Tácito, repetidas como um *leitmo-tiv*: «exércitos discordantes quanto a língua e a costumes» (Tácito, *Histórias*, 2, 37); «um exército de muitas línguas e costumes, onde se misturavam cidadãos, aliados, forasteiros...» (3, 35, 5). Quanto ao crescente apego do soldado ao seu acampamento, convertido em sede dos seus «penates» (2, 80, 5), surge no relato da sublevação contra Vitélio, curiosamente retomado pela *História Augusta* como uma das explicações do assassínio de Severo Alexandre: este tinha mandado transferir para o Oriente tropas do Reno e do Danúbio para uma inconsequente expedição contra os Persas, desguarnecendo assim as províncias, onde os solda-dos tinham deixado sem defesa as suas famílias e os seus bens e onde Severo Ale-xandre teve de os acompanhar para que terminassem os ataques dos bárbaros que eles tinham previsto e receado. Aquilo que os soldados consideraram como um erro estratégico fê-los revoltar-se contra o imperador. O autor, porém (*Os dois Maximinos*, 7, 5) sugere que, nesta circunstância, o que se exprimiu claramente foi um factor emotivo típico de homens que identificavam a defesa do império com a da «sua fronteira», do seu «pedaço de império».

No entanto, como não reconhecer, com J. F. Gilliam, que foi «a lealdade a Roma destes Romanos incompletos que servem no exército que apoiou o império mesmo durante a longa crise do século III»? Embora esse exército se tenha tor-nado permanente, profissional, provincial, local, embora a cidadania se tenha esvaziado do seu conteúdo político, esses homens tão diferentes uns dos outros nunca se comportaram como mercenários. Os próprios relatos de sublevações militares revelam-nos que a sua identificação com os objectivos colectivos do império permanecia arreigada no seu espírito. Podem decerto ser levados pelo ressentimento, manipulados por ambições ou por intriguistas, desmoralizados por certas condições de serviço especiais; podem rivalizar com certos grupos da sociedade civil, mas isso não impedia que os seus comportamentos se inserissem numa atitude colectiva de responsabilidade, que se pode classificar, em sentido amplo, como cívica. O soldado ascendia a um nível de «consciência imperial» que era alimentado pelos pilares da religião militar oficial que eram Roma Eterna, a Vitória Augusta, Júpiter Capitolino (Óptimo Máximo). Ainda no século III, o calendário militar de Doura Europs (*P. Dura 54* = Fink, *RMR* 117) conserva o quadro religioso tradicional das Sete Colinas, sobre o qual Augusto fundara o seu regenerado exército (Horácio, *Odes*, 3, 5, 5-12). E J. F. Gilliam observa igualmente que, embora as festas tradicionais já não devam ter nenhum significado para o soldado da época severiana — e menos ainda, acrescentarei eu, para os correligionários dos Sírios que encontrámos anteriormente em Inter-cisa — «essas festas, bem como o uniforme, o uso limitado do latim e as regras

sciplinares, serviam para distinguir o soldado do civil e recordavam ao soldado especificidade da sua condição».

Embora evoquem sempre com precisão a via hierárquica, as epígrafes de sol-dos omitem geralmente as peregrinações geográficas (Aurélio Gaio, soldado s tetrarcas, constitui uma excepção: *AE* 1981, 777). Estava, porém, solida-ente estabelecido que as promoções comportavam uma mudança de unidade. r conseguinte, essa omissão não significará que abandonar a sua província tal, errar pelo império a toda a largura e comprimento, de acordo com as pro-oções, as campanhas e as transferências, fazia parte da vida do soldado? Não nificará que nenhuma deslocação podia ser interpretada como uma expatria-o? Numa carta para sua mulher, preocupada com a sua possível transferência, n soldado egípcio chamado Theon escreve: «acima de tudo, como já te disse de va voz, tem cuidado contigo e com a tua saúde, que me é cara, e não tenhas na por eu estar em terra estrangeira: já conheço a região e não me sinto estran-iro» (*P. Oxy.* 8, 1154). As viagens no tempo nada ficam a dever às viagens no paço: um gaulês de Vienne, na Narbonense, que se alistara como soldado raso Britânia, cinquenta e sete anos mais tarde tornou-se primípilo (isto é, segundo mandante) da legião I Itálica estacionada em Noave, na Mésia (*AE* 1985, 735); m esse posto, que coroa a carreira de um oficial que foi subindo na escala hie-rquica e que lhe abre — neste caso, muito tarde — as portas da ordem equestre, mpre por fim o voto feito à Vitória Augusta no momento do seu alistamento. alistar-se, o soldado romano não sabe se verá ou não o campo de batalha, as conhece os riscos a que se expõe, e chega mesmo a desejar enfrentá-los.

Os textos antigos não perdem a ocasião de realçar a separação entre militares civis imposta por Augusto: desde a instalação das legiões na periferia do impé-(Cássio Díon, 52, 27), até à separação dos lugares para os soldados nos locais espectáculo da capital (Suetónio, *Vida de Augusto*, 44, 1). Em Tácito (*Histó-s*, 1, 53, 14), a frase «inter paganos miles corruptior», «o soldado corrompe-se bretudo em contacto com os civis» soa como uma máxima de sabedoria antiga e, para bem dos soldados, justifica o seu afastamento das cidades, que os amo-em. Mas não terá sido, pelo contrário, a obsessão de ter de fornecer aos solda-s um alojamento necessário (*hospitium*), a título permanente ou mesmo tem-rário, que contribuiu para inspirar frases tão virtuosas? Tomadas à letra, estas posições teriam feito do soldado uma personagem mantida sempre à distância, orraçada da sociedade civil durante um longo parêntese que se prolongava iúde pela maior parte da sua vida de homem. Assim marginalizado, como deria ter deixado de criar um contra-sistema de valores, uma mentalidade e a cultura de casta cujo eco reencontraremos tanto na gíria militar como na stinação em aniquilar cidades e os seus habitantes, quando a guerra civil lhe sse oportunidade de o fazer? Abandonado hoje, pelo menos na forma que lhe lada por Rostovzev, este retrato do soldado romano como marginal voltou a rgir nestes últimos anos em vários autores, que tentaram estabelecer compara-es com os exércitos da Europa medieval ou moderna. O exército romano contra aí o pitoresco que tão cruelmente lhe faltava. Mas será mesmo esse o jectivo que o historiador deve perseguir, a todo o custo? Deverá procurar no *rry Lindon* de Thackeray o que Petrónio não nos disse?

Responderei mais adiante aos argumentos que podem decorrer do *sermo milita-*, para passar directamente a outra questão: as fontes permitir-nos-ão reconhecer mportamentos familiares específicos que distinguem as sociedades militares das sociedades civis? A raridade de sepulturas na Britânia (a Grã-Bretanha actual) erigidas pelos parentes dos defuntos levou a que, num artigo recente, se deduzisse que o recrutamento extraprovincial provocava o isolamento familiar dos soldados. Esta conclusão, refutada por todos os estudos anteriores acerca do exército da Britânia, seria suficiente para demonstrar o simplismo de tal raciocínio. Todavia, neste ensaio, o que nos interessa é compreender por que motivo a família está tão pouco presente nas inscrições funerárias dos soldados, que tinham a garantia automática de uma sepultura condigna graças à soma obrigatória que depositavam no «cofre» da unidade. Essa solidariedade institucional era reforçada por uma solidariedade profissional espontânea, que levava os soldados a encarregar-se das suas eventuais exéquias. A forma mais natural desse empenho era, sempre que possível, a que ligava os irmãos: de facto, as epígrafes mencionam-na frequentemente, sem que por isso se seja autorizado a pensar que esse irmão era o único parente geograficamente próximo, ou que o defunto era solteiro. Com efeito, a evocação de um soldado por parte de um seu irmão não faz parte das responsabilidades familiares respeitantes às honras fúnebres, mas representa a forma ideal de evocação por parte de um companheiro de armas, um *commilito*. Ao mesmo tempo, a sua frequência revela a existência de uma dimensão colectiva na escolha da profissão militar em certas famílias e o incremento, por parte do estado-maior, de uma política de reaproximação familiar numa mesma unidade, ou pelo menos numa mesma guarnição.

Até ao reinado de Septímio Severo, o soldado que era solteiro no momento do alistamento não podia contrair, durante o seu serviço, um matrimónio reconhecido pelo direito romano, mas a situação de concubinato em que muitos soldados acabavam por viver era legalizada no termo do serviço e concedia-se a cidadania romana à companheira estrangeira e aos filhos nascidos dessa união. Portanto, embora mantendo um princípio teórico muito rígido, que não permitia conciliar o serviço das armas com a vida familiar, a autoridade militar fechava os olhos à vida privada do soldado. O soldado podia «fazer pela vida». Há muitos que convivem com uma *hospita* (uma «hóspede»), também denominada *focaria*. Este termo, típico da linguagem militar, já não é entendido no sentido originário de «ajudante de cozinha»; designa, isso sim, aquela que, fora do acampamento, nas *canabae*, «preparava o rancho» do soldado. No testamento militar, admite-se que uma parte dos depósitos obrigatórios do soldado seja deixada à *focaria* que, de outra forma, não teria nenhum direito à herança (*P. Wisconsin* 14; *BGU* 2, 600; *P. Princ.* 57). Se houver filhos, usam o nome dela, até o pai terminar o serviço militar (*P. Oxy.* 3, 475 = *Sel. Pap.* 337). Outros soldados têm uma «escrava» que, evidentemente, não se limita a cuidar da sua instalação na cidade, já que é ela quem gera os seus filhos, também eles escravos. Um veterano da frota de Miseno tinha até duas escravas, para quem, no seu testamento, pede a libertação e a quem institui como herdeiras universais, em igualdade de direitos, tal como a filha nascida de uma delas (*BGU I*, 326 = *FIRA* 3^2, 50). A dedicatória no túmulo de um pretoriano feita por uma mulher que primeiro fora sua escrava e depois sua esposa, deixa entrever uma situação idêntica (*CIL* 6, 32678). Por conseguinte, o soldado não está condenado a conviver com prostitutas que, por outro lado, abundam entre a população das *canabae*.

A documentação papirológica revela-nos sobretudo soldados que vivem como burgueses numa situação familiar estável, ligados muitas vezes a filhas ou irmãs de soldados como eles, e as inscrições confirmam um desejo generalizado de ter uma vida familiar análoga à dos civis. Na prática, recuperam todos os seus direitos

de cidadãos, para quem a proibição do matrimónio é uma grave restrição, justificável apenas pelo direito de excepção que é o *ius militare.* O facto de os valores morais se oporem à norma regulamentar leva, numa primeira fase, à neutralização da proibição, e por fim à sua supressão. Em Roma, de facto, não pode haver promoção social sem a criação de um núcleo familiar respeitável. Então, tal como os notáveis ou os artesãos da cidade, os militares fazem-se cada vez mais representar em monumentos funerários com as suas famílias, reivindicando assim um sólido conformismo moral e social. Além disso, a casta militar, forte na sua coesão e solidariedade profissional, o que explica certas tendências endogâmicas, manifesta porém vontade de se inserir na sociedade global e cultiva os laços primários não só com a família, mas também, à medida que se vai propagando o recrutamento local, com as raízes geográficas. Por isso, não nos surpreenderá o tom ideológico dos epitáfios dos seus membros menos avaros de palavras: «viveu honestamente»; «prestou serviço sem se poupar»; «vivi o tempo que me foi concedido respeitando sempre o bem, pobremente, honestamente, sem prejudicar ninguém, e disso se alegram os meus ossos», fórmula que se encontra, salvo alguns pormenores, num túmulo da capital e numa sepultura na Dalmácia (*ILS* 2028 e 2257).

Notar-se-á, por contraste, a ausência de comentários nos epitáfios de soldados mortos em combate (*ILS* 2305 — 12, etc.), o que não significa que este exército, ao multiplicar os seus contactos com a sociedade civil, tivesse perdido o sentido dos valores guerreiros. Só as circunstâncias, imprevisíveis no momento da entrada em serviço, decidiam o tipo de vida do soldado romano que esperava um idêntico reconhecimento dos seus méritos, na guerra ou na paz. Mais surpreendente é a ausência de «monumentos aos caídos» nas cidades, como existiram, por exemplo, nas cidades gregas. O epitáfio de Iulius Quadratus Bassus, morto durante a campanha na Dácia, é uma excepção. O corpo foi levado para Perges, sua terra natal, e conduzido em cortejo por toda a cidade (*AE* 1933, 268; cfr. *PIR*² 1, 508). Mas isso aconteceu porque a cerimónia, que honrava um militar de alta patente, se efectuou por iniciativa e a expensas do imperador Adriano. Deve-se então, nos outros casos, interpretar o silêncio público como o limite do patriotismo dos civis e da sua solidariedade para com os soldados? O que talvez acontecesse, mais simplesmente, era que o príncipe encorajava mais os civis a celebrar as suas vitórias do que a recordar as perdas do seu exército.

Confirmado desde os tempos de Augusto, o laço que unia o soldado ao imperador (*milites mei*) estabelece as suas obrigações e os seus privilégios. Para o soldado, esses privilégios são a recompensa pelos seus sacrifícios pessoais. O valor do preço a pagar atenua um pouco a inveja dos civis e o medo que o soldado lhes inspira, substituindo-os por um sentimento de condescendente superioridade. A dureza do serviço militar encontrou a sua expressão popular em vários termos metonímicos que simbolizavam a vida no exército, a *militia.* Um deles é *sarcina,* o nome da mochila que, a partir de Mário, os soldados, durante as transferências, levavam presa aos ombros com um gancho e cujo peso, segundo os comentadores, rondava entre os 20 e os 50 quilos.

Há outro termo que surge com frequência: *sudor,* suor, ao mesmo tempo produto e prova do *labor* do soldado, sinal da doação voluntária da sua pessoa e da renúncia às comodidades civis. «A nós deixam-nos o suor derramado, o pó, e todo o resto», exclama Mário exortando as suas tropas, «eles que sentem mais prazer com os festins» (Salústio, *A guerra de Jugurta*, 85, 41). Mal o soldado reivindica os seus privilégios, o civil volta a reclamar o *sudor* como se fosse uma

dívida. Aos generais que devem retomar o controlo de tropas enfraquecidas, Vegécio recomenda que imponham um duro treino, «até que o suor escorra» (*Epítome*, 3, 4), ilustrando assim o valor implicitamente redentor da transpiração. O conceito passa com toda a naturalidade para a linguagem administrativa, onde se vulgariza numa expressão surpreendentemente metonímica: uma lei de 369 propõe-se descobrir aqueles que não «suaram o serviço armado», e que serviram simplesmente nos gabinetes palatinos (*Código Teodosiano*, 7, 20, 10; cfr. também 7, 1, 8, de 365).

A transpiração é tão inerente à actividade militar que o imperador, *commilito* das tropas, não pode também deixar de suar, a fim de manifestar o seu sentido do dever, dar o exemplo da disciplina dos antepassados e suscitar a devoção ilimitada dos seus homens; «tu que juntavas aos esquadrões dos soldados o pó e o suor imperiais»: é assim que Plínio exalta as virtudes militares de Trajano, antes de predizer os tempos em que iria em peregrinação visitar «a planura que absorveu os teus suores» (*Panegírico*, 13, 1 e 15, 4). A natureza divina do imperador não deve recear encarnar-se em simples soldado para misturar os seus preciosos humores aos dos seus companheiros de armas e, com essa libação fisiológica, selar com eles um pacto inquebrantável. Por meio de um jogo semântico inverso, (o efeito, *sudor*, pela causa, *militia*) a metonímia surge concretamente, e de uma forma hiperbólica, na fantasiosa biografia do primeiro Maximino, o imperador-soldado por excelência, que nos é dada na *História Augusta*: «Recolhia o seu suor e conservava-o em cálices ou num pequeno vaso, e chegava a mostrar dois ou três sextários desse suor.» (*Os dois Maximinos*, 4, 3). O pretenso autor desta *Vida*, Júlio Capitolino, explora o gosto do seu público pelos *mirabilia*, esses fenómenos extraordinários que se multiplicam na história da Antiguidade tardia, ao mesmo tempo que se diverte a conferir autenticidade histórica a um jogo de palavras inspirado talvez no repertório clássico das piadas populares acerca dos soldados.

Se, num discurso oficial, a transcendência da pessoa imperial, nobilita e realça o *sudor* militar, isso não contribui para que na opinião dos civis o ofício das armas seja valorizado. Sob a aparência de um elogio, o exagero que se lê no texto citado da *História Augusta*, em relação directa com a monstruosidade física e a atribuição de uma origem bárbara a Maximino, torna insuportável o excesso fisiológico, realçando de modo especial a profunda ambivalência — admiração e ao mesmo tempo aversão — da imagem do soldado na opinião dos civis. O verdadeiro soldado avalia-se pelo suor que produz, suor que, ao mesmo tempo, provoca repulsa: confirmação suplementar da desumanidade da condição militar em relação aos valores civis e, simultaneamente, justificação para um aumento de severidade em relação à inquietante personagem do soldado.

Portanto, os cineastas de Hollywood, ao converterem o suor numa característica imediatamente legível da romanidade, demonstram que leram ou pediram a alguém para lhes ler os textos latinos. O contrasenso está em tornar extensivo a todos os Romanos esse atributo especificamente militar. Mas essa infidelidade não nos surpreenderá: para Hollywood, Roma só serve para alimentar os mitos americanos, como demonstrou brilhantemente a análise semiótica de Roland Barthes.

Num excerto nada anacrónico, Tito Lívio justifica a política de Augusto antecipando em quatro séculos a primeira instituição do soldo militar. Todo o trabalho merece um salário, diz, invocando o princípio segundo o qual existiria

n laço entre *labor* e *voluptas* (54, 5, 4). Deixemos de lado o escasso alcance
ste disfarce pseudofilosófico. Seguindo um raciocínio muito mais concreto, o
nperador considera que a transacção concluída com os soldados, em troca do
uarto de século de existência que eles lhe consagravam, justificava que fossem
compensados com um «prémio de consolação». Na realidade, a maioria da opi-
ião pública não era do mesmo parecer.

No texto de Tito Lívio, o emprego do termo *voluptas* significa que o poder de
ompra do soldo não cobria apenas o necessário, mas que também permitia
dquirir uma parte de bens supérfluos. Numa sociedade indigente, onde a mera
ubsistência era um problema para a maioria, a *voluptas*, mais do que um con-
eito moral, era um índice do nível social. Todavia, o reconhecimento ou não da
gitimidade do acesso de um certo grupo à *voluptas* era uma questão puramente
oral. Essa legitimidade foi totalmente negada aos soldados, fosse qual fosse a
ia origem, porque se considerava que a sua promoção social era uma transgres-
io dos valores estabelecidos. «Felix militia» ironiza Juvenal na XVI *Sátira*,
gando com os dois sentidos do adjectivo, quer porque a felicidade não foi feita
ara o soldado, quer porque o soldado teve sorte ao obter tantas vantagens inde-
das, que são ainda mais evidentes no caso dos pretorianos de que fala o poeta.
uma visão um tanto atenuada, a comparação com as épocas antigas, que
nham observado rigorosamente os princípios tradicionais, oferece um arsenal
imitado de argumentos para recolocar no seu devido lugar os soldados corrom-
idos pela excessiva magnanimidade do príncipe e pouco falta para não serem
ssociados aos seres cuja insolente *felicitas* é ainda mais escandalosa: os libertos.

Por outro lado, a *voluptas* é considerada incompatível com as virtudes milita-
s que garantem a segurança do mundo civilizado. O civil receia tanto que o sol-
ado amoleça no luxo e perca a *disciplina vetus* que se tranquiliza normalmente
naginando o sistema de vida dos soldados ainda mais espartano do que o é na
alidade. Na *História Augusta*, Avídio Cássio e Severo Alexandre, ambos apre-
ntados como modelos de rigidez disciplinar em termos por vezes idênticos, são
hamados a chefiar legiões particularmente dissolutas — ou seja, legiões orien-
iis, dado que, para os Romanos, o Oriente continua a ser «a forja de todos os
ícios». Entre outros vícios, esses soldados costumam tomar banhos quentes
Vida de Avídio Cássio, 5, 5; *Vida de Severo Alexandre*, 53, 2), como se cada
campamento do império não tivesse podido dispor da sua instalação termal,
iais ou menos espaçosa e aperfeiçoada de acordo com a importância da unidade
as possibilidades locais: situada numa construção adjacente, ou directamente
o interior do acampamento, como é o caso de Chester, Vindonissa ou Lambese,
ssa instalação nada tinha que invejar aos banhos civis. Por vezes, era necessário
m duro trabalho para se conseguir o fornecimento de água e de combustíveis, o
ue prova a importância atribuída a este elemento típico da civilização urbana,
ue não representava apenas um factor de conforto, mas que era também um
igar fundamental de convívio. Assim, por exemplo, as pequenas termas de Bu
Ijem, o antigo Gholaia na Tripolitânia, foram ultimadas em menos de dois anos
pós a chegada dos Romanos. O centurião que comandava as tropas deu então
sas ao seu espírito poético compondo em honra da deusa Salus um poema em
edondilhas maiores jâmbicas; eis alguns desses versos (tradução de B. Lavagnini,
daptada por R. Rebuffat): «O melhor que pude santifiquei o nome (de Salus)
a todos dei as verdadeiras águas Salutares, entre tantos ardores, sob estas coli-
as perenemente arenosas pelo mutável vento do sul, para que, nadando tranquila-
ıente, os corpos pudessem mitigar as chamas ardentes do Sol» (*IRT* 918, vv. 9-13).

Por isso, em relação ao banho, o soldado não tem os fortes preconceitos culturais dos camponeses, cuja revolta contra a cidade se exprime frequentemente, em finais da Antiguidade, pela destruição dos edifícios termais. No entanto, o civil, condenando-o à maldição do *sudor* também lhe nega a *voluptas* do banho, demonstrando assim a sua ignorância do «soldado real».

Mais ainda do que como personagem amante dos prazeres, o soldado é visto como um ser de muitos desejos, impulsos e apetites. Estes termos surgem constantemente nos textos de Tácito, segundo o qual, como já vimos, a paixão dominante dos militares é o furor, que inspira os seus actos mais insensatos. Ao denunciar os excessos soldadescos, o antimilitarismo romano sublinha em especial, de um modo ingénuo mas eficaz, dado que se dirige a massas esfomeadas, um apetite que resume todos os outros: a bulimia. O imaginário popular romano retrata vulgarmente o soldado como um comilão ou um glutão — como o monge da Idade Média — e também como um insaciável bebedor. O poema sobre a guerra civil declamado no *Satyricon* pelo poetastro Eumolpo, uma espécie de rol caricatural de lugares-comuns, recita: «o soldado errante, com as armas na mão, reclama para a sua fome todos os bens que a terra produz. A gula torna os homens engenhosos» (Petrónio, *Satyricon*, 119, 31-1). Na *Vida* fantasiosa de Maximino, apresentado como o soldado raso que ascendeu à púrpura imperial, afirma-se que ele era capaz de beber num dia uma ânfora capitolina de vinho (26 litros) e engolir quarenta libras de carne (*Os dois Maximinos*, 4, 3). Libânio, num discurso onde a polémica contra o exército é levada até ao limite de tolerância do seu destinatário imperial, descreve «soldados que passam o tempo a ditar leis no meio da aldeia e que adormecem junto a uma enorme quantidade de vinhos e vitualhas» (Libânio, *De patrociniis*, 5). E João Crisóstomo, ao esboçar o retrato de um tal Cornélio, centurião modelo, que pouco depois se converteria ao cristianismo, esclarece que ele «não passava a vida em festins, bebidas e comezainas», dá a entender que ele não partilhava dos hábitos da gula (João Crisóstomo, *Sétima Catequese baptismal*, 29). Não é decerto por acaso que acusações deste género se multiplicam no século IV, quando as exigências do exército são consideradas responsáveis pelos novos rigores fiscais.

No entanto, os autores mais prontos a denunciar esses excessos apresentam um quadro completamente diferente da dieta nos acampamentos, quando mostram o «bom imperador» Adriano, por exemplo, partilhando do rancho do soldado, ou seja, toucinho, queijo e água misturada com vinagre (*História Augusta*, *Vida de Adriano*, 10, 2), ou Caracala, aliás muito denegrido, amassando o trigo do seu pão que é cozido sobre carvões, sem mais exigências do que «as do mais pobre dos soldados» (Herodiano, 3, 7, 5 e segs.), ou Juliano que «come de pé, como os soldados, uma refeição escassa e rústica» (Amiano, 25, 4, 4). Reconhece-se nestes textos a descrição da ração de marcha que era distribuída durante as expedições, embora os «biscoitos» tivessem há muito tempo substituído o pão não levedado. Este arcaísmo é uma referência complementar ao severo regime dos tempos antigos, que os civis gostariam de ver restabelecido em todo o seu rigor. Em contrapartida, a denúncia sem dúvida exagerada do prazer da mesa reforça temas polémicos mais substanciais: a pretensa desaparição da disciplina e do espírito de sacrifício; o custo, considerado excessivo e injustificado, do orçamento militar. Apresenta-se igualmente o soldado como um ser quase animalesco, entregue aos seus instintos primários, alheio a qualquer razão que preside quer ao *kosmos* quer às leis da cidade, e que portanto merece ser tratado com extremo rigor e ser colocado de novo no seu verdadeiro lugar na sociedade.

Se substituirmos a linguagem da antiga diatribe política pela da moderna ciologia dos consumos, e as fontes literárias pelas fontes documentais, constanos que o soldado da guarnição pode dar-se ao luxo de um mínimo de prazeres mentares e a um requinte gastronómico que indica já uma primeira meta na a ascenção social. Como os fornecimentos da intendência imperial lhe garann víveres suficientes, não desperdiça as oportunidades de melhorar o rancho. orecia sobretudo os produtos salgados, os condimentos, os enchidos. A corresndência com a família, ou entre colegas, põe em destaque a importância que *Delikatessen* têm na vida e nas preocupações do soldado: ostras na Vindolân-, *garum*, espargos e aves no Egipto. Os recursos da rede de solidariedade famir e profissional são muitas vezes postos ao serviço da sua mesa, onde surgem mentos de um nível nitidamente superior aos que as massas consumiam, o que ela, com uma certa ostentação, a dignidade da sua categoria. A análise queológica dos restos dos acampamentos demonstra que se consumia carne em nde quantidade, contrariamente a um preconceito dos civis romanos directante retomado pelos historiadores modernos. Por sua vez, as *voluptates* levamos a colocar a questão do nível económico do soldado romano.

O soldado do império seria um pobre diabo, herdeiro do soldado proletário finais da época republicana, levado pela necessidade a alienar a sua existência homem livre de nascimento e a arriscar a sua vida por um soldo quase insufinte? Ou o imperador proporcionar-lhe-ia um desafogo invejável e de facto ejado pelos civis de nível social equivalente? Tal como os antigos que, segundo casos, exprimiram ambas as opiniões, os historiadores modernos dividiram-se rca deste ponto, como se tinham dividido acerca da origem social dos soldas. Aliás, os dois problemas estão interligados: um exército mal retribuído só deria ter atraído proletários, enquanto um recrutamento das classes médias veria ter implicado um pagamento condigno.

A reconversão do exército republicano (que era essencialmente um exército de queadores) num exército regularmente administrado e retribuído é certamente um s frutos mais importantes da obra de Augusto, e essa complexa reestruturação nstituiu um excelente ensaio para a solidez das novas instituições. Para o soldado, balanço é à primeira vista amplamente negativo: redução dos lucros provenientes ectamente da conquista, dado que esta sofre uma interrupção ou pelo menos um randamento e dado que os despojos cabem de direito ao imperador; fim da comição de promessas demagógicas entre os «senhores da guerra» e unificação do ntelismo militar, agora monopolizado pelo príncipe; fim da possibilidade de xação de terras onde fixar os veteranos, a título de recompensa. O soldado já o pode esperar fazer fortuna com alguns anos de campanhas: se quer tirar proto dos frutos do seu sacrifício tem forçosamente de esperar pelo termo — admido que lá chegue com vida — de um demorado serviço. Após um período de stamento do novo sistema administrativo do exército, durante o qual a insufincia dos recursos teve de enfrentar uma mentalidade enraizada no antigo sistema que se exprimiu nas revoltas militares de 14 d. C. —, a rotação dos efectivos e novas fontes de financiamento permitiram garantir ao soldado vantagens institunalizadas, regulamentadas, capazes de substituir os arriscados e eventuais lucros e tinham sido possíveis em finais da República. Fazendo apelo a uma valorização uma motivação psicológica diferente, o novo sistema não pôde deixar de ter efeina composição social dos recrutas.

Se se tomar em consideração apenas o montante do soldo propriamente dito *ipendium*), como fazem certos historiadores, só se pode chegar à conclusão de que o soldado era bastante mal pago. O reduzido número de reajustamentos que mantivessem o seu poder de compra nos períodos de desvalorização da moeda (o soldo mantém-se invariável desde finais da segunda guerra púnica até César, depois desde César até Domiciano, e por fim desde Domiciano até Septímio Severo) e a própria insignificância desses reajustamentos, reduzem o soldo a um salário de miséria, comparado com os dos artesãos e dos funcionários. Isso, porém, não impede que o aumento decidido por Septímio Severo seja considerado pelos civis escandalosamente elevado. A este respeito devem fazer-se duas considerações. A primeira, é que o soldado apenas pode dispor de uma pequena parte desse soldo, uma vez que dele se retiram os descontos relativos ao custo da alimentação e os depósitos obrigatórios no cofre da unidade, que não podem ser utilizados antes do fim do serviço. A segunda é que a variação das retribuições de acordo com os postos militares era tão ampla que o civil podia ter uma ideia bastante deformada do soldo normal observando o nível de vida dos oficiais: um prefeito de legião recebia quatro vezes mais do que um centurião, o qual, por sua vez, recebia oito vezes mais do que um oficial subalterno e dezasseis vezes mais do que um legionário; esta última relação, na época da República, era apenas de um para dois. Entre os simples soldados, o soldo variava ainda entre os legionários, os auxiliares e os marinheiros, enquanto os pretorianos usufruíam de um tratamento de favor.

Devemos então condoer-nos da sorte do soldado imperial? Parece que não, e por várias razões. Em primeiro lugar, é um erro de perspectiva considerar o soldo como o equivalente dos modernos salários, ou mesmo dos salários antigos, aos quais se opõe o próprio conceito de *stipendium*, ideologicamente irredutível com o conceito de *salarium*. Além disso, as vantagens que o serviço militar proporciona ao soldado devem ser avaliadas tendo em conta uma carreira inteira (*militia*), desde o prémio de alistamento ao da desmobilização, passando por todos os ganhos intermédios, financeiros ou jurídicos (como, por exemplo, as isenções fiscais). Já tive oportunidade de definir a *militia* romana como «uma espécie de plano de poupança, com pagamentos de prémios periódicos no decorrer do contrato e constituição de um capital disponível a prazo, acrescido de juros sob a forma de prestígio social». Por fim, se não convém sobrevalorizar os donativos (*donativa*) periodicamente concedidos pelos imperadores, que a «literatura sensacionalista» antiga tornou fabulosas, com objectivos evidentemente polémicos, também não se deve pensar que o dinheiro que entrava na *zonula* (cinto) do soldado se limitava ao soldo. Originariamente associados aos êxitos militares, esses actos de liberalidade assumiram durante o Império o carácter de celebrações oficiais: a subida ao trono e os seus aniversários posteriores e, em especial a partir de Antonino, as festas jubilares, bem como acontecimentos dinásticos, respeitantes à pessoa do sucessor designado. Essas liberalidades são concedidas sobretudo em finais do Império, quando a sua multiplicação compensou — ou provocou — a quase desaparição do *stipendium*, o que levou simplesmente à alteração da terminologia do soldo regulamentar. Para o Alto Império, dever-se-ia também ter em conta toda uma série de gratificações menores, de que as fontes literárias pouco falam mas que acabam por aumentar significativamente o montante do soldo: subsídios diversos, para o sal (*salgamum*), para os pregos das sandálias (*clavarium*), para as refeições rituais (*epulum*), uma longa lista prevista no calendário militar. A estes prémios fixados pelo calendário ou pela tradição, e aos *donativa* regulares, podiam acrescentar-se também gratificações especiais concedidas a tropas empenhadas em batalhas, ou até em simples manobras, efectuadas

ob o comando directo do imperador, como por exemplo aconteceu em Lambese, a época de Adriano.

Só o efeito cumulativo destas vantagens, que se concretiza sobretudo no fim o serviço, pode explicar a paciência com que os soldados suportaram a secular stabilidade do soldo, reduzido já no século IV a um valor insignificante em ter- nos de poder de compra, e explicar ao mesmo tempo a ausência de revoltas mili- ares nascidas de protestos contra a insuficiência ou a irregularidade dos paga- nentos, contrariamente ao que tinha acontecido na época republicana e contecerá ainda mais no exército bizantino. Deste modo, as cifras do *stipendium* as indicações globais que nos foram transmitidas acerca de uma relativa abas- ança de muitos soldados e veteranos, tornam a ser compatíveis. Acabamos por ompreender melhor como o exército imperial pudera atrair homens que não ram obrigados a alistar-se por problemas urgentes de subsistência. É certo que eve ter-se em conta a diversidade de condição individual e mais ainda a desigual- ade de pagamento nos vários tipos de tropa. Os cidadãos romanos de nasci- nento, sobretudo se provenientes de um meio superior à média por riqueza e edu- ação, podiam ser atraídos pela esperança de ascenderem aos postos de oficial ubalterno ou mesmo de centurião, cuja retribuição era invejável. Em contrapar- da, os seus homólogos peregrinos, a quem era negado um grande número de antagens materiais, e em especial o prémio de licenciamento, mesmo que nunca vessem tido oportunidade de dar provas do seu valor em combate, tinham a arantia de vir a adquirir, com a idade, a cidadania romana e, segundo parece, ssa promoção no estatuto jurídico pessoal conservou o seu atractivo até ao édito e Caracala. Além disso, para alguns povos do mundo antigo, o ofício das armas a uma vocação tradicional; ora, como só podiam exercê-la ao serviço do impe- ador romano, aceitavam sem discutir as condições. Era difícil que um conjunto o variado de grupos sociais e étnicos, cada qual com as suas motivações pró- rias, pudesse ser dissuadido de se alistar. Pelo contrário, é natural que seja justa- nente um alistado na infantaria da marinha, a arma mais menosprezada e mal aga, quem declara no seu epitáfio: «Nasci na mais profunda miséria; em eguida, como infante da marinha, servi dezassete anos com Augusto, sem ressen- mento nem ofensa, até ao licenciamento regulamentar» (*CIL* 6, 938).

Os elementos de que dispomos para avaliar o nível de vida do soldado impe- al podem também prestar-se a interpretações contraditórias. Por exemplo, a cor- espondência dos soldados com a sua família, conservada em alguns papiros gípcios, mostra-os largamente dependentes dela para se equiparem, vestirem, nelhorarem o rancho ou pagar alguma distracção, sobretudo no momento em ue entravam ao serviço (quando são *tirones*, «recrutas») e durante os primeiros nos de *militia*. Se, além disso, tentam ser promovidos, os presentes em espécies u em dinheiro acabam por ser mais eficazes do que as cartas de recomendação, omo constata resignadamente o infante de marinha Claudius Terentianus, para ustificar mais um pedido de fundos feito a seu pai Claudius Tiberianus, também e soldado: «E, se a divindade o quiser, espero viver frugalmente e ser transfe- do para uma coorte. Aqui, de facto, sem dinheiro não se faz nada e as cartas de comendação nada valem se não nos ajudarmos a nós próprios.» (*P. Mich.* 467 lat. = Pighi 4). A promessa de frugalidade é capaz de se ficar pelas boas tenções, e talvez este jovem, sobrevalorizando aquilo que deve ser o nível de da militar, viva acima dos seus meios. Não será mais um daqueles jovens que, satisfeitos com os subsídios familiares, apelam para o amor-próprio dos pais,

relatando as partidas a que estão sujeitos por parte dos seus companheiros? Como pode ele, filho de soldados, ter tão pouco dinheiro (cfr. *BGU* 3, 814)? Mesmo tendo em conta a conveniência deste argumento para um filho gastador, a anedota continua a ser significativa: espera-se que um soldado demonstre com o seu nível de vida a dignidade da sua posição social e a abastança que ela lhe proporciona. Por outro lado, é de notar que os legionários egípcios, estacionados às portas de Alexandria, enviam para as suas famílias um número de encomendas igual, se não maior, àquele que delas recebem (trata-se de encomendas contendo alimentos e produtos artesanais que não se podiam encontrar nas aldeias). Muitas vezes, as somas que pedem são justamente para pagar as compras de que são encarregados. De repente, apercebemo-nos da propagação no meio militar de uma mentalidade consumista verdadeiramente surpreendente, que pressupõe a tendência, ao mesmo tempo financeira e psicológica, para consumir muito para além do estritamente necessário. Já há muito tempo se notara a atracção que os acampamentos e os aglomerados militares exerciam sobre a actividade produtiva e comercial do império romano, mas esse esquema permanece um tanto teórico, mesmo quando se baseia em dados arqueológicos incontestáveis. A correspondência dos soldados, que por vezes não passava de uma extensa lista de compras, de expedições e recepções de variados produtos, comparando preços, qualidades e disponibilidades nas várias zonas, fornece-nos os fundamentos sociopsicológicos desse fenómeno. A convivência dos soldados com a população civil, consequência do recrutamento local, permite que o exército desempenhe uma função de estímulo dos consumos, quer com o exemplo dado pelo seu sistema de vida, quer assumindo o papel de intermediário, através da rede de contactos sociais, entre os produtos mais raros, mesmo exóticos, e os habitantes do local. Se o termo «romanização» pode exprimir a inserção de culturas locais, sectoriais, em circuitos de troca mais vastos, então podemos dizer que o soldado foi um agente económico da romanização.

Mas voltemos àquilo que, sob o ponto de vista da posição económica, constitui a especificidade do soldado. O que a caracteriza não é tanto a riqueza mas a disponibilidade de dinheiro sonante, numa sociedade onde o dinheiro escasseia com frequência e onde os empréstimos mobiliários, tendo em conta as taxas quase de usura legalmente praticadas, eram particularmente rendosos. Nos contratos que chegaram até nós, os soldados surgem frequentemente como emprestadores de dinheiro, e há soldados ou veteranos que, por morte, deixam uma parte considerável do seu património investida em numerosos empréstimos pessoais. Assim se explica também a relativa pobreza dos patrimónios de legionários (*bona domestica*) registados pelo departamento egípcio do imposto sobre sucessões, enquanto uma outra razão deve procurar-se nos investimentos imobiliários feitos durante o serviço. Quanto à exiguidade dos depósitos obrigatórios (*bona castrensia*) de que tomam posse os herdeiros do soldado falecido, provaria que, à excepção do soldo, as outras gratificações pagas aos legionários, e em particular os *donativa*, ficavam imediatamente disponíveis (note-se que o texto de Vegécio, utilizado em sentido contrário, emprega *donativum* no sentido de *stipendium*. *Epítome*, 2, 20). Portanto, como o soldado pode fazer render uma parte dos seus ganhos, na prática, estes valem mais do que o seu valor nominal. Deparamos então com o exército romano desempenhando um papel bastante inesperado, mas cuja importância não se deve menosprezar e que ilustra bem como o soldado se situa na zona de contacto entre o circuito monetário activado pela administração imperial e uma economia camponesa, em grande parte autárquica, que tenta

:onseguir a liquidez exigida pelo fisco. Na qualidade de consumidor ou na de :mprestador de pequenas somas, o soldado alimenta e propaga as formas mone-árias da economia.

Outra característica da riqueza militar é o facto de ela se acumular mais por amílias do que por indivíduos, num meio onde a solidariedade se baseia no facto le o exercício da profissão militar ser partilhado por várias pessoas de uma nesma família. Assim, os mais afortunados recebem os ganhos que cabiam aos esaparecidos, que vão somar-se por transmissão hereditária ao património que oi sendo acumulado durante gerações. Se se considerar que por dois soldados ue se alistam aos vinte anos — segundo as estimativas de A. R. Burns — só um tinge o licenciamento e pode assim lucrar com os efeitos multiplicadores das árias formas de vantagens económicas proporcionadas no decurso de uma car-:ira completa, compreender-se-á que, para o soldado romano, ser bem sucedido gnificasse sobretudo sobreviver, ou melhor, viver mais tempo do que os outros ventuais soldados da sua família, e chegar vivo ao fim do serviço. Podemos ntão compreender por que motivo as nossas fontes retratam o veterano médio omo mais abastado e, ao mesmo tempo, mais respeitado do que o soldado édio. Nesta lotaria da vida, o soldado não se apresentava com maior desvanta-:m do que o civil — segundo parece, tinha mesmo uma leve vantagem, até aos uarenta anos — mas, pelo menos economicamente, tinha mais a perder se, por sim dizer, lhe cabia em sorte um mau número. Quanto à promessa imperial do émio de licenciamento no termo de uma *militia* completa, só devia ser cum-ida com metade daqueles a quem fora feita, o que levava a manter os homens n serviço mesmo para além do seu período legal.

Se tivermos em conta o risco de morte, que ameaça o soldado romano do Alto npério mais devido às condições gerais da demografia antiga do que devido aos cos da profissão, os níveis patrimoniais da classe militar fornecem-nos mais na vez elementos significativos, dado que os monumentos funerários consti-em um instrumento de medida muito concreto. Devido, provavelmente, ao rácter público da sua profissão — e em Roma o que é público está destinado deixar um rasto epigráfico monumental — mas talvez também por se sentirem gulhosos da condições que escolheram, os soldados concederam à sua sepultura s suas estelas ou aras funerárias uma importância muito especial, se compa-la com as classes sociais de nível equivalente. Como alguns, ainda que sejam a minoria, mandavam mencionar o seu custo, Richard Duncan-Jones pôde :er o levantamento de uma vintena de preços e comentá-los. A ostentação fune-ia surge mais em Itália do que em África, e os soldados da península, na sua ioria mais bem pagos, não se furtam a essa emulação. No período que aqui minamos, as suas sepulturas abrangem uma gama de preços que se situa entre 500 e os 1250 denários, contra uma média de 200 em África, enquanto, recor-no-lo, o soldo anual do legionário era de 300 denários. É certo que os monu-ntos para os soldados e os oficiais subalternos em serviço mandados erigir os seus herdeiros se mantêm geralmente nos mínimos previstos pelo cofre da dade, ou pelo colégio funerário, como pensão por morte. A maioria dos vete-os, pelo contrário, manda edificar os seus túmulos ainda em vida: gastam ão o triplo, ou mesmo mais, sem outro limite senão a livre escolha de quem omenda a obra. De facto, não se consegue descobrir nenhuma proporção lia entre o posto e as despesas funerárias: um centurião africano chega a gas-15 600 denários contra 2500 de outro colega, igualmente africano. Dois vete-os africanos gastam o mesmo (6500 denários) que um centurião, também

africano. Se estes números, que revelam a arbitrariedade de escolhas meramente pessoais, nos impedem qualquer abordagem estatística, permitem-nos pelo menos compreender quer a heterogeneidade das fortunas individuais no interior do grupo militar, quer a diversidade das ambições culturais e dos sistemas de valores, que são no entanto condicionados pelos fortes impulsos unificadores do pró-prio meio.

O soldado imperial teve de penar muito para se libertar dos epítetos de «cam-ponês» (*rusticus*, *agrestis*) que lhe foram atribuídos no decorrer do último século da República, com todas as conotações pejorativas que os citadinos, já no romance grego, atribuíam às pessoas do campo: ingenuidade, grosseria, estupi-dez. Não entendem as argúcias citadinas de que são vítimas ingénuas até ao momento em que explodem em reacções de extrema brutalidade (Tácito, *Histó-rias*, 2, 88, 4 e 3, 32, 4). Ainda no século III, o retrato convencional do soldado é o do soldado-tipo da época, o panónio: «De resto, os homens dessas legiões são tão altos e vigorosos e demonstram tais disposições naturais para combater e der-ramar sangue como são duros de entendimento e incapazes de perceber qualquer coisa que se diga ou faça com astúcia e à traição» (Herodiano, 2, 9, 11). Estes lugares-comuns são reforçados por temas anacrónicos como a personagem teatral do soldado, cujas fanfarronices de simplório se exprimem numa linguagem pecu-liar, em tiradas enfáticas onde as palavras se entrechocam, com um efeito sonoro que evoca o chocar das armas. Mas o soldado romano seria, na realidade, o rús-tico ignorante que os literatos costumam apresentar-nos?

Os autores da Antiguidade transmitiram-nos algumas citações, mas sobretudo termos isolados, que pertencem em sentido próprio ao *sermo militaris*, à língua falada nos acampamentos: é um mostruário degenerado pela desinserção dos contextos e pela transcrição de enunciados tipicamente orais. Os modernos sen-tiram-se tentados a ver nele apenas uma gíria, sinal de reconhecimento e factor de identidade para um grupo que teria sido — segundo dizem — mantido à margem da sociedade respeitável. De facto, o *corpus* que chegou até nós, de proporções muito limitadas, constitui um conjunto heterogéneo em que os linguistas contem-porâneos poderiam distinguir por vezes uma «língua de grupo», outras vezes uma «língua de especialistas», noutros casos um «nível de língua». Foi sobretudo a nossa ignorância da língua coloquial, do *sermo vulgaris* normalmente falado no império, que levou alguns modernos a exagerar a diferença que existia entre a lin-guagem militar e a linguagem comum. As características mais evidentes do *sermo militaris*: procura da força expressiva, da concisão, gosto pelas expressões iróni-cas, humorísticas (a *iocositas* apontada por Petrónio, *Satyricon*, 82), imaginosas, metafóricas, por vezes levadas até à deformação grotesca, criação fantasiosa de neologismos, tudo isso tem a marca de um registo popular da língua que serve de base a uma linguagem militar que podia ser obscura para o não iniciado quando designava os referentes técnicos da profissão. Além disso, o exército romano cobria duas áreas linguísticas bem distintas, o Ocidente latinófono e o Oriente helenófono, onde o latim era imposto como língua militar oficial, a usar nos arquivos e nos documentos, tanto dos acampamentos auxiliares como dos legio-nários: bastava então que os soldados encarregados da escrita (os *signiferi*, em especial) fossem capazes de escrever em latim. O que não exclui que alguns solda-dos de origem oriental tivessem sido capazes de escrever num latim digno, quando muito marcado por algumas interferências sintácticas e fonéticas com o grego que, para além da língua local, falavam correntemente. Esta situação

ıferiu ao exército um papel importante nas permutas e nas influências entre o
go e o latim, e conferiu à língua militar certos aspectos típicos das línguas de
nunicação internacional. Muitas dessas influências, pela sua precocidade,
;erem mesmo que a chancelaria militar romana teria adoptado, em finais da
pública, processos utilizados pelos exércitos helenísticos, que eram justamente
ı modelo de exército permanente. Assim, os símbolos taquigráficos utilizados
s departamentos do exército (*notae militares*) designam com as letras gregas
ta e *tau* respectivamente, os militares mortos em combate e os que sobrevive-
n; a primeira letra dá mesmo lugar à palavra derivada *thetatus* vocábulo latini-
lo que significa «morto em combate» e que ilustra bem o aspecto técnico do
mo militaris. As permutas entre grego e latim incrementadas pela circulação
s soldados no espaço mediterrânico podem assumir até formas menos requin-
las, como prova o soldado que numa inscrição de Pompeia latiniza o verbo
go *binein* (no sentido do verbo latino *futuere*) para exaltar as suas façanhas
ticas: encontramos aí a faceta gíria do *sermo militaris*, mas é provável que os
ertos gregos transferidos para o Ocidente não utilizassem uma linguagem
iito diferente.

Seria interessante avaliar a proporção de soldados instruídos e dos que eram
enas dotados de uma formação rudimentar, mas os documentos que poderiam
ssibilitar uma estatística são raros: há um papiro, conservado em Hamburgo,
e testemunha os diversos níveis de alfabetização coexistentes numa ala da
valaria egípcia no ano 179 (*P. Hamb.* 39 = Fink, *RMR* 76). Nesse papiro,
homens dos cerca de 500 que constituíam essa unidade atestaram em grego,
ı após outro, a ordem da sua concessão anual de feno: 36 beneficiários foram
pazes de fazer sozinhos esse exercício de escrita, de seis linhas em média, e
deles escreveram também por um camarada analfabeto, contra 56 que tiveram
pedir a outros para escreverem, 3 dos quais sabiam porém assinar. Portanto,
ssa unidade auxiliar, recrutada quase totalmente no Egipto, a maioria, embora
língua, em princípio, grega, não sabe escrever, e essa proporção não se altera
se acrescentarem os 12 que no fragmento conservado escreveram exclusiva-
ente por outros, grupo composto em parte por *signiferi*, os graduados profissio-
is da escrita. Quanto ao grupo dos alfabetizados, revela uma extrema variedade
que respeita aos desvios à norma linguística e há certas ortografias que reve-
n as deficiências provenientes de uma aproximação à fonética. Convém todavia
tar que os soldados não alfabetizados em grego podiam sê-lo em egípcio, e que
ssa tropa a capacidade de escrever em grego estava mais difundida do que entre
população civil. A título comparativo, os pedidos de inscrição para as distribui-
es gratuitas de trigo enviadas para Oxirrinco (século III d. C.), feitos por civis
rtencentes às camadas médias e superiores da cidade, revelam que mais de dois
ços desses civis não sabiam escrever em grego. Todavia, se se tomar em consi-
ração a capacidade de escrever em latim existente no exército oriental, essa
pacidade parece limitada a um grupo ainda mais restrito. Mas essa minoria tem
esso a uma cultura «veicular» relativamente uniforme de um extremo ao outro
império, como demonstra a notável semelhança no modo de escrever o latim
Egipto e na Britânia.

Os editores das tábuas de madeira (cobertas ou não com cera) que foram
contradas no decorrer destes últimos anos no acampamento de Vindolanda,
velam que, a par de um certo número de escritas desajeitadas, se encontra uma
aioria de escritas hábeis e bem desenhadas, e mesmo alguns exemplos de cali-
afia. Na minha opinião, reencontramos aqui uma confirmação de que alguns

soldados pertenciam a uma casta urbana abastada e instruída. Um veterano de Ancyra (a moderna Ankara) e sua mulher tinham proporcionado a seu filho, nascido no acampamento — donde o seu nome de Castrensis — uma educação cuidada. Numa estela, choram a morte, aos treze anos, desse adolescente «ornado de todas as formas de graça, sapiência e cultura (*paideia*)». (*AE* 1981, 784, primeira metade do século III). Do mesmo modo, os legionários e os oficiais subalternos ocidentais constituem uma das classes que gostam de mandar gravar no túmulo epitáfios em verso, imitando a classe municipal, exemplo que não foi seguido pelas elites aristocráticas que, no Alto Império, ignoram essa prática. Se não provêm da cidade, os soldados encontram-se por sua vez em contacto com companheiros de armas educados no espírito da *urbanitas*, e a coincidência, mantida por muito tempo, entre hierarquia militar e hierarquia sociocultural, a todos os níveis, implicava o convívio com representantes de uma classe superior. Como escreveu René Rebuffat, para os graduados, a vida militar era «uma verdadeira escola linguística». No caso de o saberem mal, essa vida ensinava-lhes, tal como a um certo número de soldados, um latim corrente, que traduzia o espírito do seu tempo e de um meio pouco erudito, um latim com uma sintaxe mais simplificada do que o léxico, mas que era veículo de uma cultura literária não descurável e, numa palavra, «robusta». Estas reflexões foram inspiradas pela produção poética, conservada nas inscrições dos chefes de posto da guarda do forte severiano de Gholaia (actualmente Bu Njem, na Líbia). Aí encontramos um centurião de origem africana, M. Porcius Iasuchtan, que desejava igualar os versos — cenários jâmbicos de feitura assaz correcta — do seu antecessor Q. Avidius Quintianus, nascido num meio latinófono e distinto, produto da escola do *grammaticus.* Por outro lado, ambos tinham servido às ordens de oficiais superiores cuja posição sociocultural privilegiada se encontra confirmada na recente publicação de uma correspondência latina entre mulheres de comandantes das unidades estacionadas na Britânia, ao longo do Vale de Adriano: o mais antigo autógrafo latino escrito por mão feminina que se conhece.

Portanto, o exército romano não era uma espécie de deserto intelectual e cultural. O contrário é que deveria surpreender-nos, num exército que extraía a sua força de uma «cultura militar» no sentido mais forte do termo (cultura como encruzilhada de conhecimentos e de técnicas ensinadas aos homens de acordo com as suas responsabilidades), e de uma formação moral e psicológica de que a «disciplina», no sentido técnico do termo, era apenas um dos aspectos. Sob este ponto de vista, o exército constituiu um lugar de unificação cultural e um factor de aculturação dos seus novos membros, à medida que iam variando as áreas geo-sociais do recrutamento. Por outro lado, a tendência crescente para uma espontânea hereditariedade da profissão reforçou os núcleos culturalmente activos no interior do grupo, que se foram afirmando nas crises do século III. A chegada ao poder dos militares, em finais desse século, assume uma dimensão de renovação cultural, na medida em que, para fazer face aos grandes problemas político-administrativos, propõe uma mentalidade e comportamentos mais «científicos», um racionalismo mais «técnico» do que filosófico, destinado inevitavelmente a defrontar-se com o humanismo idealista, liberal, individualista, da cultura até então dominante.

Passemos da palavra para a imagem. Hoje tende-se a abandonar a ideia de uma «arte do soldado», dado que a casta militar, nos monumentos funerários ornados com motivos iconográficos (uma minoria em relação ao total), se contentou em introduzir meras referências profissionais em fórmulas e modelos

ativos adoptados correntemente pela sociedade civil. É provável, mas não
nstrável, que o escultor tenha sido um soldado, mas isso não provoca uma
ução notória da mensagem ideológica. Os soldados sujeitaram-se igualmente
ostumes funerários comuns (incineração e inumação) e comemorativos
, estela, sarcófago) utilizados de maneiras diferentes segundo os períodos e
iões. No entanto, os monumentos funerários exprimiram sempre uma dupla
ncia: sublimar os valores militares sem no entanto os excluir da essência uni-
l da humanidade comum. O soldado romano pedia ao artista, que o conse-
com mais ou menos êxito, para exaltar, como diria Alfred de Vigny, «servi-
et grandeur militaire»: armamentos e divisas no seu triplo valor:
amentar, funcional, metonímico; seriedade profissional, valor militar (com-
ido pelas condecorações orgulhosamente exibidas) e, para os graduados, sen-
da autoridade, comportamento responsável e determinado, prestança física,
cida do prestígio do uniforme. Essa «autoridade» do soldado encontra a sua
ssão mais evidente — mas não grandíloqua — nos altos-relevos de militares
gando a couraça (*loricati*), directamente influenciados pelas estátuas monu-
ais do imperador vestido de *condottiero*, em que são claramente visíveis os
recíprocos que unem o soldado ao senhor do império. Ambos encarnam
força que se deseja tranquila, segura de si, semelhante até certo ponto à tem-
nça dos «guardiões» da cidade platónica, capaz de canalizar o *thymos*, vio-
a potencial, para os objectivos justos, e de moderar os desejos. A dureza e
scos da vida militar, a crueldade, que a função legaliza, são omitidos, cala-
neutralizados: o soldado afirma com igual insistência que pertence à estru-
organizadora que se opõe à desordem bárbara; o seu autodomínio, que
fa sobre a violência da natureza humana e é reforçado pela *disciplina*, ao
no tempo sageza e sapiência. No momento de escolher uma imagem encarre-
de perpetuar a sua memória como indivíduo, o soldado romano não se faz
sentar no auge da acção militar, na violência do combate, como fizeram por
os seus antecessores gregos, cujos temas belicosos foram retomados pela
laria auxiliar do início do Império.
'or conseguinte, o soldado romano não se serve da eficiência mortal do exér-
romano para intimidar o civil ou afirmar a sua figura social, eficiência que
orém, cruelmente exaltada nas representações triunfais da arte oficial. Con-
, o contraste entre essas duas iconografias não se resume a isso: se as colunas
arcos habituaram os nossos olhos à imagem multiplicada de um soldado
nimo, «standard», privado de emoções e de individualidade (a imagem mais
quada para tranquilizar a sociedade civil quanto ao modo como é defendida),
vés das estelas e altares funerários o exército romano transforma-se numa
ia de identidades capazes de testemunhar a sua adesão ao ideal individua-
que já há muito tempo moldara a civilização clássica. O «realismo ideali-
e» que, na arte triunfal, omite os rostos para se concentrar nas gestos, nas
sentações funerárias da classe militar desempenha uma função inversa. Esse
o ao «retrato», especialmente desenvolvido em Itália em finais da época
blicana, de onde se propaga depois para as guarnições provinciais, nos pri-
os tempos povoadas por recrutas da península, também existia no Oriente,
o prova aquele recruta egípcio cuja primeira carta endereçada à família con-
um «retrato» seu, executado decerto em papiro (*BGU* 2, 423). Ora, o êxito
este tipo de representação — que Bianchi Bandinelli apontou como típico de
arte «democratizada» — obteve entre os soldados do império está total-
te de acordo com uma certa estrutura «democrática» do exército romano:

um exército que nunca se fechou sobre si próprio como uma casta, que não criou «linhagens» militares, nem mesmo na época em que se tornou, de facto, hereditário; um exército que transmitiu os valores das classes humildes ou médias, apoderando-se de passagem das formas divulgadoras da cultura de elite, da *paideia* clássica.

À medida que se vai avançando na época imperial, as representações funerárias em uniforme de combate desaparecem, sendo substituídas por aquelas em que o soldado enverga o simples uniforme regulamentar (túnica e capa sobre os ombros), mais semelhante ao trajo dos civis, ou mesmo por vezes a toga, símbolo civil por excelência (*cedant arma togae*!), que talvez exprima, em certos casos, a aquisição da cidadania no final do serviço. Noutros casos, o soldado está acompanhado pelo pai ou o filho, de toga. Esta evolução foi interpretada por vezes como o reflexo de uma pretensa mistura, que se teria criado em época tardia, entre a esfera civil e a esfera militar, e de um ainda mais discutível enfraquecimento do carácter bélico do ofício das armas. Todavia, bastará ler Amiano Marcelino para ter a certeza de que o soldado do século IV não se tinha transformado «num artesão ou num funcionário que, sempre que é preciso, pode pegar de novo em armas e enfrentar uma guerra». A função militar conserva de facto toda a sua especificidade, mas a alteração da imagem que o soldado quer dar de si próprio prova a sua vontade de partilhar com os civis a celebração, a reivindicação, a prática dos mesmos valores culturais, aqueles que a aristocracia tinha afirmado como valores dominantes. O soldado, ou pelo menos o oficial subalterno e o centurião, que vimos por vezes tentar as Musas, posa para a eternidade numa atitude de homem de cultura (*musikos aner, vir litteratus*), sem mais referências ao seu ofício terreno do que as que fazem os civis. Como acontece com estes, também ele aparece por vezes empunhando um *volumen*, um rolo de papiro ou pergaminho que já houve quem quisesse associar à matrícula de alistamento no exército, quando se trata do objecto cultural por excelência, do veículo de transmissão dos textos literários até à aparição do *codex*. Sem renegar a condição militar, esses soldados quiseram demonstrar que essa condição não os excluíra do mundo civil, nem os impedira de conhecer o «verdadeiro bem». Ao mesmo tempo, os rostos tendem a perder a sua individualidade, e o vestuário, sobretudo, torna-se menos realista. De facto, quando não enverga a toga, o soldado do século IV faz-se representar com a túnica plissada típica do Alto Império, entretanto abandonada como uniforme regulamentar e substituída por uma túnica cosida e com as mangas em forma de tubo, antepassada do vestuário moderno, a *camisia* (inicialmente, termo da gíria militar). Inversamente, este novo uniforme, bem documentado na iconografia oficial, nos frescos de Luxor ou no mosaico da «Grande caçada» na Praça Armerina, e que reduziria imediatamente o soldado à sua condição de militar, não aparece em nenhum monumento funerário.

Este abandono do realismo em prol de um expressionismo idealizado, a renúncia ao retrato individual para exprimir a sua inclusão numa categoria humana — social e espiritual — mais ampla não são incompatíveis com a manutenção da especificidade militar e do espírito de corpo. Exprimem antes, incontestavelmente, a necessidade de afirmação e de reconhecimento do soldado na prática cultural das elites, de que os civis parecem ao contrário demasiado propensos a excluí-los, mantendo-lhe a tradicional reputação de rudeza. Compete-nos portanto a nós rever esta opinião, cuja essência se encontra ainda nos historiadores modernos, sem todavia cairmos no excesso oposto. Não haveria nenhuma diferença entre a imagem que esses militares queriam dar de si mesmos e a sua

onalidade real? A esta pergunta pode objectar-se que uma sobrevalorização
oga devia existir entre os «civis». Por outro lado, esses militares de «elevado
rito» não constituiriam apenas uma minoria mais abastada que podia supor-
a despesa de uma sepultura decorada? Todavia, o importante é que essas
esentações se encontram a todos os níveis da hierarquia e em todos os tipos
nidade, o que demonstra a sua difusão e o valor de exemplo, de estímulo, que
ia ter numa estrutura tão fortemente integradora.
Aliás, o problema de identidade que sempre existira para o guerreiro romano,
ua dupla função de protector da ordem civil e técnico da violência primitiva,
ulsiva, não deixa de perseguir o soldado imperial. Originariamente, esse pro-
na fora expresso, superado, integrado na consciência individual e colectiva,
vés das imagens do *furor*, o que talvez possa explicar o êxito obtido em épo-
posteriores, no meio militar, pela religião de Mitra, com a sua visão do
iem antitética, hierarquizada, propensa à sublimação das forças primordiais.

Não podemos deixar de nos surpreender com a diferença que existe entre a
gem e o discurso que o soldado apresenta de si mesmo e os de proveniência
. Como na parábola do elefante e dos cegos, os «civis» criam uma ideia do
ado a partir das formas parciais e particulares do que, para eles, é o vasto
nismo do exército romano, e mais frequentemente ainda, a partir da falta de
ados na sua paisagem habitual. Todavia, para se compreender melhor a
rficialidade, muitas vezes aparente, da imagem do soldado nos dois primeiros
los do Império, deve ter-se em conta acima de tudo as condições em que os
podiam estar em contacto com os militares.
De todas as grandes cidades do Império, aquelas cuja opinião teve influência,
xprimiu e pôde chegar até nós, Roma e Alexandria, são as únicas cuja popula-
teve sob os seus olhos, directamente, uma presença maciça e permanente. No
de Roma, são sobretudo as tropas mais bem pagas e mais estreitamente liga-
às vicissitudes do império, os pretorianos; depois, as coortes urbanas, as mais
cializadas na manutenção da ordem; por fim, a guarda pessoal do impera-
que oferece a imagem mais forte de uma barbarização do exército: este con-
o heterogéneo das suas forças menos representativas não era o melhor para
arecer a população da capital acerca da natureza do exército romano no seu
unto.
A península italiana, que Augusto tinha em certo sentido mantido sob pres-
militar, com a instituição de numerosas colónias de veteranos prontos a pres-
lhe ajuda em caso de necessidade, não deixou, em seguida, de se desmilitari-
Não que tenha deixado de contribuir para o recrutamento de soldados, dado
até aos Severos, os 4500 pretorianos — 10 000 a partir de Domiciano —
m em grande parte recrutados na Itália, mas sobretudo porque se desabituou
presença normal do soldado no seu território. Os civis só contactam com o
tar quando este está de licença, ou como veterano, isto é, nos períodos em
o soldado retoma a vida civil. Só conheciam a realidade do exército em cir-
stâncias episódicas, mas dramáticas e traumatizantes, que deixavam vestígios
adouros na sua memória: por exemplo, quando o solo italiano se transforma
campo de batalha dos pretendentes ao trono imperial. Herodiano descreve
o pânico dos civis italianos, em 193, o modo como «há muito tempo alheios
combate armado... ao verem um tão grande exército... se perturbavam com
acontecimento tão insólito» (2, 11, 3-6). A recordação de acontecimentos
lmente trágicos remontava a 69, quando as tropas de Vitélio e de Vespasiano

se tinham enfrentado. Também neste caso, as condições não eram as mais adequadas para gerir uma opinião objectiva do soldado. Este transforma-se numa personagem inquietante, tanto pela memória da sua passagem, como pelas imagens que se vão criando acerca desse indivíduo entretanto encerrado em fronteiras tão longínquas que se tornam míticas, onde se supõe que o constante convívio com os bárbaros não pode decerto «civilizá-lo», mas, pelo contrário, deve acentuar todos os factores que o predestinam para o papel de perturbador da vida civil.

Nas províncias, mesmo nas mais próximas da fronteira militar (*limes*), a situação não é substancialmente diferente: passado o século I e dissolvidas as grandes concentrações de legiões estacionadas inicialmente no coração desses territórios, o soldado é também uma criatura estranha que só contacta com os provincianos como agente de requisição e repressão, que se apresenta para receber o seu crédito sobre o excedente económico dos civis. São raras as regiões como o Egipto, onde a ausência de um *limes* propriamente dito multiplica, no conjunto do território provincial, as ocasiões de contacto social, económico, familiar e humano entre civis e soldados. Essa vizinhança não implica forçosamente um melhor entendimento, e ainda menos uma osmose, mas permite pelo menos um melhor conhecimento recíproco dos dois meios. Foi o que se verificou no século IV, depois da profunda reorganização das instalações militares — o dispositivo de defesa em profundidade — que voltou a colocar civis e militares lado a lado, mas também frente a frente, dada a rigidez económica que essa reorganização não só estratégica, mas também administrativa e financeira, dos recursos do Império não pôde evitar.

No entanto, a sociedade nunca admitiu nem a utilidade nem a necessidade do exército permanente, tal como Augusto o tinha criado. E também nunca conseguiu, para retomar os conceitos de Halbwachs, perceber bem a «distância social» do soldado, extraordinariamente próximo do imperador e extraordinariamente afastado da cidade, os dois centros da vida social no mundo romano.

Nestas condições, compreende-se melhor que o soldado se tenha prestado bastante bem a ser vítima de lugares-comuns, muitas vezes opostos entre si, de acordo com as circunstâncias e os utilizadores, geralmente anacrónicos porque atrasados em relação às evoluções ou inseridos *ne varietur* num repertório antigo, mas que acabam por preencher o vazio que caracteriza o lugar do soldado no imaginário colectivo. O mal-estar gerado pela ignorância do «soldado real» aumenta com a percepção de que o exército é uma entidade política activamente monopolizada pelo príncipe: o facto de a sociedade civil ser assim expropriada do seu exército acaba por transformar o soldado mais numa função do que numa pessoa, ou seja, acaba por transformá-lo numa abstracção: o soldado é mais do que nunca *miles*, termo singular com valor colectivo.